Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen

an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor
Prof. Dr. Eduard Sachau
Geh. Ober-Regierungsrat

JAHRGANG XIX

158506
17. 1. 21.

Berlin 1916
Kommissionsverlag von Georg Reimer

PJ
25
E5
Jg11

Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1915 bis August 1916.

Das Seminar zählte:

a) im Wintersemester 1915/16: 107 (84 männliche und 23 weibliche) Mitglieder sowie 6 Hospitanten und 4 Hospitantinnen. Außerdem besuchten die nichtamtlichen Kurse über Kulturverhältnisse im heutigen Mesopotamien 5, im Russischen für Heeresangehörige und Beamte 305, desgl. im Polnischen 112, im Türkischen für Heeresangehörige 684, desgl. im Bulgarischen 96, desgl. im Serbischen 10, desgl. im Persischen 16, desgl. im Arabischen 21, desgl. im Neugriechischen 12, über koloniale Missionsprobleme 21 und über Kriegs- und Volkswirtschaft 42 Personen. Gesamtzahl der Besucher: 1141 Personen;

b) im Sommersemester 1916: 65 (51 männliche und 14 weibliche) Mitglieder sowie 6 Hospitanten und 3 Hospitantinnen. Außerdem besuchten die nichtamtlichen Kurse über die Geographie und Ethnographie Mesopotamiens 11, im Russischen für Heeresangehörige und Beamte 71, desgl. im Polnischen 198, desgl. im Türkischen für Heeresangehörige 410, desgl. im Bulgarischen 124, desgl. im Arabischen 39, über führende Missionare 20, über Kriegs- und Volkswirtschaft 82 und über deutsche Orientpolitik 56 Personen. Gesamtzahl der Besucher: 1074 Personen.

Der Lehrkörper bestand:

a) im Wintersemester 1915/16 aus 33 Lehrern und 10 Lektoren.

Wie im Sommersemester 1915 fielen infolge des Krieges die Vorlesungen und Übungen der Herren Giese, Steudel, Schoenhals, Gerstmeyer, von Ramsay, Weiß, Palme und Westermann aus. Die Vertretungen der Herren Palme und Westermann waren die gleichen wie im Vorjahr, nur im Türkischen trat Herr Wilhelm Bolland-Bey als kommissarischer Lehrer des Türkischen in den Dienst des Seminars. Herr Prof. Dr. Alfred Forke wurde für die Abhaltung von Vorlesungen im Chinesischen an der Universität von Kalifornien in Berkeley auf ein weiteres Jahr, d. i. bis zum 15. August 1916, beurlaubt.

Zu der Abhaltung der seit Beginn des Krieges bestehenden Kriegskurse (siehe den Bericht im Vorjahr) wurden noch die Herren W. Bolland, Konsul W. Padel, Dr. J. Sperber, stud. techn. N. Chiffrin für Türkisch, Oberlehrer Dr. T. Mann für Arabisch, Seb. Beck für Persisch, N. Taraponoff für Bulgarisch, C Vogt für Polnisch, Dr. A. Waldmann für Serbisch, Dr. J. Kalitsunakis für Neugriechisch, Oberlehrer P. Schirmer und A. Dupin für Französisch herangezogen. Diese Kurse erfreuten sich, wie aus der vorhergehenden Statistik zu ersehen ist, eines überaus starken Besuches.

b) im Sommersemester 1916 aus 34 Lehrern und 10 Lektoren.

Zu Anfang April schied der Lehrer der türkischen Sprache, Herr Prof. Dr. Friedrich Giese, der an die Universität in Konstantinopel als Professor für ural-altaiische Philologie berufen worden war, aus dem Lehrkörper des Seminars. Am Ende des Semesters schied der Lektor des Japanischen, Herr Takahira Tsuji, nach vierzehnjähriger Tätigkeit am Seminar aus dem Lehrkörper, um in seine Heimat zurückzukehren. Für den wegen Erkrankung während des Semesters beurlaubten Lehrer des Englischen, Herrn Prof. Dr. A. Rambeau, übernahm Herr Pfarrer Dr. jur. Johann-Michael Toll den Unterricht in dieser Sprache.

Die im vorhergehenden Semester bestehenden Kriegskurse wurden bis auf diejenigen im Persischen, Neugriechischen und Serbischen weitergeführt (siehe die vorhergehende Statistik).

Im Anschluß an die Sprachkurse für Heeresangehörige waren zahlreiche, seitens der Kommandostellen geforderte Prüfungen von Teilnehmern nötig. Außerdem wurden seit Beginn des Krieges 352 Privatpersonen auf Veranlassung des Königlich Preußischen Kriegsministeriums behufs Verwendung als Dolmetscher bei den Gefangenenlagern im Seminar auf ihre Sprachkenntnisse geprüft.

Außer der vorstehend erwähnten Abhaltung von Sprachkursen für Heeresangehörige ergab sich eine weitere Kriegstätigkeit für das Seminar in der Prüfung der sehr umfangreichen Korrespondenz der im Deutschen Reich internierten Kriegsgefangenen und der außer in englischer, russischer und französischer Sprache abgefaßten fremdsprachlichen Post des

gesamten Deutschen Reiches, welche bisher 34 Sprachen umfaßt. An dieser schwierigen Arbeit haben sich neben den Fachleuten des Seminars in dankenswerter Weise die Herren Universitätsprofessoren Geheimrat Prof. Dr. Wilhelm Schulze, Geheimrat Prof. Dr. J. J. M. de Groot und Prof. Dr. A. Brückner sowie die Herren Dr. Meckelein und Dr. Dukmeyer, Bibliothekare an der Königlichen Bibliothek, Dr. Greenfield und Dr. Elbogen beteiligt.

In den Dienst der Seminar-Bibliothek trat am 1. Juni 1916 Fräulein Lina Arendt als Hilfsarbeiterin ein.

Der Seminarunterricht erstreckte sich:

a) im Wintersemester 1915/16
auf 19 Sprachen:
Chinesisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch, Mesopotamisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Hindustani, Haussa, Bulgarisch, Englisch, Französisch, Polnisch, Russisch, Serbisch, Spanisch und Neugriechisch
und 4 Realienfächer:
Kulturverhältnisse im heutigen Mesopotamien, Phonetik afrikanischer Sprachen, Missionsprobleme, Kriegs- und Volkswirtschaft;

b) im Sommersemester 1916
auf 19 Sprachen:
Chinesisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch, Mesopotamisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Hindustani, Suaheli, Haussa, Bulgarisch, Englisch, Französisch, Polnisch, Russisch, Spanisch und Neugriechisch
und 4 Realienfächer:
Das heutige Mesopotamien, führende Missionare, Kriegs- und Volkswirtschaft sowie deutsche Orientpolitik.

Der Unterricht wurde erteilt:

a) im Wintersemester 1915/16 zwischen 8 Uhr morgens und 8 Uhr abends;

b) im Sommersemester 1916 zwischen 8 Uhr morgens und 8 Uhr abends.

Zum außerstatutenmäßigen Termin im Winter 1915/16 und statutenmäßigen Termin im Sommer 1915 haben die nachstehend verzeichneten Mitglieder des Seminars durch Ablegung der Diplomprüfung vor der Königlichen Diplomprüfungskommission ihre Seminarstudien zum vorschriftsmäßigen Abschluß gebracht:

1. Paul Neumann, stud. jur., im Türkischen;
2. Max Richter, stud. jur., im Türkischen;
3. Fritz Schwiefert, Dr. phil., im Russischen;
4. Rudolf Böhringer, Marineoberingenieur a. D., im Russischen;
5. Wera Massmann, stud. phil., im Russischen;
6. Johanna von der Osten-Sacken, ohne Beruf, im Russischen.

Von den diplomierten Mitgliedern des Seminars fand Herr Referendar Hermann Voigt aus Haifa Anstellung im Kaiserlichen Dolmetscherdienst bei dem Generalkonsulat in Konstantinopel.

Zu den zum ehrenden Gedächtnis bereits im vorhergehenden Jahrgang der Chronik aufgeführten 41 Mitgliedern des Seminars, welche den Heldentod für das Vaterland in dem jetzigen Kriege gestorben sind, sind, soweit dem Seminar bekannt geworden, die folgenden Seminarmitglieder hinzugekommen:

1. Baum, Fritz, Hauptmann, Mitglied der chinesischen Klasse;
2. Ganslandt, Walter, Kais. Dolmetscher, Mitglied der marokkanischen Klasse;
3. Hemeling, Wilhelm, Dr. jur., Kais. Dolmetscher, Mitglied der chinesischen Klasse;
4. Kohlhepp, Armin, Leutnant, Mitglied der japanischen Klasse;
5. Lademann, Gerhard, Hauptmann, Mitglied der Suaheli-Klasse;
6. Stier, Ernst, Dr. jur., Kais. Bezirksamtmann, Mitglied der Suaheli-Klasse;
7. von Stosch, Hans, Oberleutnant der Schutztruppe, Mitglied der Suaheli-Klasse;
8. Streubel, Rudolf, Kais. Dolmetscher, Mitglied der marokkanischen Klasse.

Das dankbare Vaterland wird diese Helden nie vergessen.

Der Direktor,

Geheimer Oberregierungsrat

Sachau.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Erste Abteilung

Ostasiatische Studien

Redigiert von
Geh. Regierungsrat Prof. Dr. R. Lange,
Prof. Dr. A. Forke und Lic. W. Schüler

1916

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Über die chinesische Version von Aśvaghoṣas Buddhacarita. 佛所行讚 Fo-so-hing-tsan. Von Else Wohlgemuth 1

Taoistische Klöster im Lichte des Universismus. Von Dr. Erich Schmitt 76

Li Tai-po. Von Anna Bernhardi 105

Geographisches Lehrbuch für die niederen Volksschulen Japans (herausgegeben vom Ministerium des Unterrichts). Ein Beitrag zur pädagogischen Literatur Japans. Übersetzt von cand. jur. H. Thomsen 139

Das japanische Generalstabswerk über den Japanisch-Russischen Krieg 1904/05. (Fortsetzung.) Genaue Inhaltsangabe (Inhaltsverzeichnis) des I. Bandes der Geschichte des Japanisch-Russischen Krieges (1904/05). Von Hauptmann Trautz 183

Über die chinesische Version von Aśvaghoṣas Buddhacarita.

佛所行讚 Fo-so-hing-tsan.

Von Else Wohlgemuth.

Einleitung.

Im Jahre 1883 erschien von Rev. S. Beal die erste Übersetzung des Buddhacarita von Aśvaghoṣa in eine europäische Sprache. Der volle Titel des Werkes ist: The Fo-so-hing-tsan (chines. 佛所行讚), a Life of Buddha by Aśvaghoṣa Bodhisattva, translated from sanskrit into chinese by Dharmarakṣa A. D. 420, and from chinese into english by Samuel Beal[1] (Oxford at the Clarendon Press 1883). Eine Ausgabe des Sanskrittextes lag damals noch nicht vor. Beal sagt aber in der Vorrede zu seiner Übersetzung (S. IX): "The original Sanskrit, I am told, differs considerably from the Chinese translation, and except in the restoration of proper names, in which the editor of these books has most readily helped me, the assistance derived from it has been little." Demnach muß schon damals Prof. Max Müller die Handschriften eingesehen haben. Im Jahre 1892 übersetzt S. Lévi das erste Kapitel des Buddhacarita aus den Handschriften; es ist erschienen unter dem Titel: »Le Buddhacarita d'Aśvaghoṣa« (Journal Asiatique, Huitième Série, Tome XIX, Paris 1892, p. 201—236). Diese Übersetzung gilt jetzt für veraltet. Im Jahre 1893 wurde der Sanskrittext des Werkes herausgegeben von E. B. Cowell: »Anecdota Oxoniensia, the Buddha-Karita of Aśvaghoṣa, edited from three MSS.« (Oxford at the Clarendon Press 1893[2]). Dem Texte folgte im Jahre 1894 seine Übersetzung in S. B. E. Bd. 49. Zu dieser Zeit beginnt das Buddhacarita im Mittelpunkt des philologischen Interesses zu stehen. In kurzer Zeit folgen Aufsätze von Leumann (1893, 1896), Kielhorn (1894), Speyer (1895), Windisch (1895, 1908), Lüders (1896), Kern (v. Böhtlingk) (1894), Finot (1898), Hopkins (1901).

Der Italiener C. Formichi hat im Jahre 1912 in seinem Buche: »Aśvaghoṣa, poeta del Buddhismo« eine neue Übersetzung und Textkritik mit einer Zusammenfassung aller bisherigen Forschungen in dieser Frage gegeben. Die Sanskritisten suchen Klarheit über Form und Inhalt des Werkes, über die verschiedenen Rezensionen und über die Persönlichkeit des Autors, dessen Zeit noch immer nicht mit Gewißheit festgelegt ist. Jedenfalls ist man sich klar, in Aśvaghoṣa einen der größten indischen Dichter zu sehen, der (nach den Worten von Professor Windisch) im Buddhacarita das erste Mahākāvya nach dem Rāmāyana geschaffen hat.

[1] S. B. E. Vol. 19.

[2] Aryan Series Vol. I, Part VII.

Beal gibt in einem Buche: Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China delivered at University College (London 1882) die chinesischen Berichte über Aśvaghoṣa[1]. Er sagt (S. 95 ff.): "With respect to Aśvaghoṣa, we find from a notice in a biographical work (the Lai-tai-san-paou-ki, vol. I, p. 13) that he was a native of Eastern India and of the Brahman caste, and having been converted to Buddhism he did his best to overthrow the system of the Brahmans. There is a brief memoir of him also in a Chinese work written by Kumārajīva. According to this author, he was a disciple of Parsva. The latter (who was president of the Council held under Kaniṣka), having gone from North India to Central India, found that the Buddhist clergy were afraid to sound the gong, that is, were unable to challenge their opponents to discuss questions of difference. The cause of this humiliation was Aśvaghoṣa, who belonged to the best instructed of the heretics (Tīrthakas), and had by his superior skill silenced the Buddhists. Parsva ordered it to be sounded, and entered into dispute with Aśvaghoṣa. In consequence the latter became a disciple of Parsva, who advised him to study Buddhism, and afterwards returned to his own country. Aśvaghoṣa remained in Mid-India and rendered himself conspicuous for his superior talents. The king of the Little Yue-chi (i. e. Kaniṣka) having invaded Magadha, demanded from the people the cups (beggingdishes) of Buddha and Aśvaghoṣa; the inhabitants murmured, thinking that the king valued the latter at too high a price. But the king, to show his right estimation of Aśvaghoṣa's merit selected seven horses, and after keeping them without food for six days, he took them to the place where Aśvaghoṣa was preaching and ordered forage to be given to them; but the horses instead of eating, shed tears on hearing the words of the preacher and refused the food. Aśvaghoṣa therefore became celebrated because the horses understood his voice, and hence he was called 'the voice of the horse'—Aśvaghoṣa. This is the account of Kumārajīva translated probably from an original Life of the patriarchs Nagarjuna, Aryadeva and Aśvaghoṣa."

Einen andern Bericht über Aśvaghoṣa gibt I-tsing[2], der chinesische Buddhist: "Aśvaghoṣa also wrote some poetical songs and the Sūtrālaṁkā-

[1] Über Aśvaghoṣa, seine Werke und seine Bedeutung handelt S. Lévi in einem Aufsatze: »Aśvaghoṣa, le Sutralaṁkāra et ses sources« (Journal Asiatique 1908, Sér. 10. t. XII, p. 57 ff.). Aśvaghoṣa hat außer dem Buddhacarita das Saundarānada-Kavya und Sūtralaṁkāra geschrieben. Er wird auch als Verfasser der Werke: Vajrasūci, Mahāyānaśraddhotpada, Śatapañcaśatikāmastotra genannt, aber es ist zweifelhaft, ob sie ihm zuzuschreiben sind. Als Dramatiker haben wir Aśvaghoṣa durch die Entdeckung von H. Lüders kennen gelernt. Er hat das Bruchstück eines Dramas veröffentlicht: »Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa« (S. B. A. W. 1911, S. 388 ff.). Die neueste Zusammenstellung von Aśvaghoṣa, seinen Werken, seiner Schule und der gesamten Literatur über ihn gibt M. Winternitz in dem 2. Band (Heft I) seiner »Geschichte der indischen Literatur«.

[2] I-tsing: A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago. A. D. 671—695, translated by T. Takakusu. Oxford 1896. S. 165.

raśāstra. He also composed the Buddhacarita-kāvya (or verses on the Buddhas career). This extensive work, if translated, would consist of more than ten volumes. It relates the Tathāgata's chief doctrines and works during his life, from the period when he was still in the royal palace till his last hour under the avenue of Sāla-trees: thus all the events are told in a poem. It is widely read or sung throughout the five divisions of India, and the countries of the Southern Sea. He clothes manifold meanings and ideas in a few words, which rejoice the heart of the reader so that he never feels tired from reading the poem. Besides, it should be counted as meritorious for one to read this book, inasmuch as it contains the noble doctrines given in a concise form." Hierzu sagt Takakusu in einer Anmerkung: "The chinese version of Saṅghavarman A. D. 414—421 has been translated by Beal in the S. B. E. vol. XIX; the Chinese is in 5 volumes and about 2,310 verses, according to Beal's division, while Prof. Cowell's Sanskrit text has about 1,368 ślokas (though the latter part is by a later hand). I-tsing says that it would amount to more than 10 volumes. He generally means 300 ślokas by one volume; if so in this case, the Buddhacarita-kāvya I-tsing mentions may have contained $300 \times 10 = 3{,}000$ ślokas. I-tsing does not seem to have remembered the then existing translation of Saṅghavarman."

I-tsings Bericht zeigt einerseits die Bedeutung, die Aśvaghoṣas Buddhacarita damals in Indien hatte, anderseits geht daraus hervor, daß I-tsing 200 Jahre nach Dharmarakṣa nichts von einer Übersetzung des Werkes weiß. Diese Unkenntnis scheint mir sehr bemerkenswert und kann zu einer Reihe von Schlüssen Veranlassung geben.

Nach Takakusus Anmerkung müßte Saṅghavarman mit Dharmarakṣa identisch sein. Mit den Übersetzern, die bei Bunyin Nanjio[1] unter diesem Namen aufgeführt werden, kann er unmöglich identisch sein.

Beal führt neben dem von mir zu behandelnden Fo-so-hing-tsan ein anderes Buddhaleben an, das auch für eine Übersetzung, aber für eine andere Version des Buddhacarita von Aśvaghoṣa gilt. Es ist das Fo-pen-hing-king 佛本行經[2]. Beal sagt hierüber: "From internal evidence this work appears to be another version of Aśvaghoṣa's Buddhacarita, although in some material points it differs from it; as e. g., in the member and heading of the chapters. But on the other hand, it is composed in verses of varying length, some of 4, others of 5, and some of 7 syllables (symbols), to a line. This agrees with Burnouf's description of the Sanskrit copy of Aśvaghoṣa's composition, and so far tends to show that the Chinese possess two versions of the work—the first (named before) translated by Dharmakṣaya[3] in the early part of the fifth century, the second translated by Ratnamegha of the Sung dynasty." Weiterhin, S. 99, aber sagt Beal: "By way of comparison I will also give the head-

[1] A Catologue of the Buddhist Tripitaka.

[2] Bunyiu Nanjio: A. C. of the B. T. No. 1323 »Buddhapūrvakavyā-sūtra«.

[3] I. e. Dharmarakṣa.

ings of the chapters of the Fo-pen-hing-king which as I have before stated, is written in verse of varied measures, but is not attributed to Aśvaghoṣa." Mit dieser Ansicht stimmt er in seiner Einleitung und Übersetzung des Buddhacarita (S. XXVIII) überein; dort heißt es: "The Fo-pen-hing-king was translated by Pao-yun (Ratnameghа), a companion of Fa-hien in his travels in India, about A.D. 420. It is in seven chapters, and composed in varying measures or verses of 4, 5, or 7 symbols in the line. We have no means of determining the name of the original work from which Pao-yun translated his book, but it evidently was not the Buddhacarita-kāvya of Aśvaghoṣa. It resembles it in no particular, except that it is in verse. The contents of this work I have already given elsewhere." (Abstract of four Lectures p. 100.)

Bunyiu Nanjio gibt in seinem Katalog unter Nr. 1323 folgendes an: "佛本行經 Buddhapūrvakaryā sūtra translated by Pao-yun A.D. 427—449, of the earlier Sun dynasty A.D. 420—479. 7 fasciculi; 31 chapters. This is a life of Buddha in verse, but the author's name is unknown. It agrees with tibetan. K'-yuen-lu, fasc. 9, fol. 25b where another title is also mentioned, viz. Pan-hhiṅ-tsan-kwhān a Life (of Buddha) in laudatory verses on his former practice."

Ich habe den chinesischen Text dieses Werkes eingesehen und kann mich nicht der Ansicht anschließen, daß wir es hier mit einer zweiten Version von Aśvaghoṣas Buddhacarita zu tun haben. Das Versmaß — wie schon Beal hervorhob — ist wechselnd und nur in einigen Kapiteln dem des Fo-so-hing-tsan gleich. Die Titel der Kapitel stimmen nur teilweise überein; wo sie übereinstimmen, ist doch der Inhalt sehr verschieden. Die gleichen Ereignisse im Leben von Buddha werden in verschiedener Weise berichtet, häufig in anderer Reihenfolge. Auch der Stil scheint mir verschieden geartet zu sein. Das mag einerseits seinen Grund in der ungleichen Ausdrucksweise der beiden indischen Originaldichter haben, anderseits auch in der Fähigkeit der Übersetzer. Dharmarakṣa war Inder, Pao-yun war Chinese. Das Chinesisch von Pao-yun scheint mir besser: die Sätze sind klarer gegliedert, die Sprache ist einfacher, der Bau der einzelnen Verse und Strophen konsequenter als bei Dharmarakṣa.

Das Fo-pen-hing-king hat — wie erwähnt — 31, das Fo-so-hing-tsan, dem meine Untersuchung gilt, hat 28 Kapitel. Es ist — so geht die Tradition — von dem Inder Dharmarakṣa um das Jahr 420 n. Chr. übersetzt worden. Bunyiu Nanjio gibt[1] von ihm folgenden Lebensbericht:

曇無讖 than-wu-khan,
or 丨摩丨 than-mo-khan,
or 丨丨羅讖 than-miu-lo-khan,
or 丨謨讖 than-mu-khan,

i. e. Dharmarakṣa, whose name is translated 法豐 Fa-fañ lit. "law-prosperity." He was a Śramana of Central India, who arrived in China

[1] A. C. of the B. T. Appendix II, No. 67.

in A.D. 414, and translated several works till A.D. 421, at the request of tsü-khü Mañ-sun, the second ruler of the Northern Liañ-dynasty A.D. 403—433. In his forty-ninth year (A.D. 433) Dharmarakṣa was invited by Thai-wu-ti, the third sovereign of te Northern Wei-dynasty, who reigned A.D. 424—452. But when he went off just 40 li from the capital of the Northern Liañ, Mañ-sun sent an assasin and killed him, on the suspicion that this Indian priest might have made a plan against the Northern Liañ for the sake of the Northern Wei. This happened in the third month of the third year, of the I-hö period, A.D. 433, of Mañ-sums reign, and in the following month. Mañ-sun himself died, and was succeeded by his heir, who lost his kingdom in A.D. 439.

Zu dieser Lebensbeschreibung möchte ich ergänzend hinzufügen, was Beal von Dharmarakṣa sagt[1]: "He was a man of Mid-India and became a disciple at six years of age and daily recited 10,000 words of Scripture. At first he belonged to the school of te lesser development, and was well acquainted with the discourses of the five vidyas. Afterwards he became a follower of the greater development. He arrived in China in the year 412 A.D. and worked at translations till A.D. 454. Now we can hardly suppose that a man of such natural gifts as Dharmarakṣa could have laboured for 42 years at translations, without being worthy of trust."

Mit diesem letzten Satze rührt Beal an das Problem, das allen Textkritikern des Buddhacarita — insbesondere den sinologisch interessierten — überaus wichtig ist: inwieweit ist die Übersetzung von Dharmarakṣa zuverlässig, und wie können wir durch ihn zu einer genauen Kenntnis des Sanskritoriginals kommen? Um der Beantwortung dieser Frage nahezukommen, ist es von Wert, einen Blick auf die Technik der Übersetzungen von Buddhisten ins Chinesische zu werfen. Beal gibt in seiner Einleitung zum Buddhacarita (S. 23) einen Artikel über »Faithfulness of Chinese translations«. Dort sagt er: "It is wonderful to look through the large collection of Buddhist books translated into Chinese from the dialects of India, principally by Indian or India-Scythian priests. I use this last expression to indicate the nationality of those translators who came to China from Cabul and regions north of the Indus. For 600 years and more a succession of Buddhist teachers and preachers followed one another from India and Central-Asia towards China with little interruption."

Zu dieser Frage hat sich eingehend Professor Franke, mein sehr geschätzter Lehrer, ausgesprochen. Er hat mich noch zur Zeit seiner Berliner Lehrtätigkeit in die Kenntnis des Chinesischen eingeführt und hat mir zu der vorliegenden Arbeit mit liebenswürdiger Bereitwilligkeit wertvolle Ratschläge gegeben. Ich wüßte zu der aufgeworfenen Frage keinen berufeneren Gelehrten anzuführen als diesen Forscher der buddhistischen Literatur. Seine Ansicht ist[2]: "The sage from the west took the original text and explained it, as well as he could in the foreign tongue, to his Chinese disciples, and

[1] S. B. E. XIX, p. XXXIV.

[2] China review XXI, S. 66.

these, as well as they understood it, wrote the meaning down and worked it out in a literary style, and it is doubtful, wether the foreign priest was always able even to control the accuracy of the Chinese version thus obtained. That in this way many and great discrepancies must have come in, is only too obvious, especially if we bear in mind that in many cases, perhaps, there was no written original text at all, the priest carrying the words with him only in his memory. This at least, appears to be involved in the remark so frequently met with in Chinese books, that he (the priest) was able to recite daily so many 'words' (this is said also of Kumārajīva in the Shih leo kuo ch'un ch'in). In the course of time, then, those translations may, for some reason or other, have undergone further alterations, they may have been in one part abbreviated and in another extended, just as it seemed fit according to tendencies and usages of the time. The title and the author's name of course, would be left unchanged in all these cases, for otherwise the worth and sanctity of the book would have been greatly injured. I don't think it even impossible, that in this way entirely new works have been originated on Chinese soil; they were then provided with borrowed Sanskrit titles and with the names of well known and highly venerated priests as translators, and afterwards through a pious fraud inserted in the Chinese Tripiṭaka as genuine works. Let us add to this the fact, that at the time, when most of the Chinese translations were prepared, more than 700 years had elapsed since the Council of Vesali took place; that the bulk of the sacred books already existed before that Council; and that in the meantime a huge mass of Buddhist literature grew up, which included an immense number of different 'redactions' of a few originals, having not very much more in common with each other than the name. And I think we can easily understand, how extremely difficult it must be to find an Indian original exactly corresponding with a Chinese 'translation,' and in not a few cases, I believe, we shall look in vain for an original at all, simply because there *is* none, and there never was one. This perhaps will also help us to explain the fact, that in all the large monasteries of China so far not one single Indian text has been discovered, except the only Sanskrit manuscript(?) which is kept on the T'ien t'ai shan (in the province of Chekiang). To the ravages of wars, rebellions and age alone, the apparently entire disappearance of the imported Indian literature (probably written on solid palm-leaves) could scarcely be attributed, if it was as extensive, as, from the number of the Chinese 'translations,' we should infer."

Ich habe diese lange Ausführung von Professor Franke unverkürzt wiedergegeben, weil sie meines Wissens die klarste und eingehendste Behandlung der Frage über buddhistische Texte in China darstellt. In Ergänzung zu diesem zeitlich schon ziemlich weit zurückliegenden Aufsatze danke ich Herrn Professor Franke mündliche Erläuterungen. Er belehrte mich, daß im allgemeinen die Chinesen treue Übersetzer sind, daß viele Sutren vollkommen wortgetreu wiedergegeben sind. Wo wir auf starke Divergenzen zwischen Sanskrittexten und ihren (angeblich) chinesischen

Wiedergaben stoßen, liegt die Vermutung sehr nahe, daß der chinesische Übersetzer einen andern Text vor sich hatte oder nach mündlicher Überlieferung aufzeichnete. Wo es sich um indische Priester handelt, die ins Chinesische übersetzen, wird man allerdings annehmen können, daß ihnen die chinesische Sprache — so gründlich sie ihrer auch mächtig waren — doch hier und da so große Schwierigkeiten machte, daß sie über den gegebenen Stoff nicht Herr werden konnten. Anderseits kann man aber bei ihnen eine noch höhere Achtung vor dem Urtext voraussetzen und eine stärkere Betonung des ursprünglich Indischen als bei dem geistig so verschieden gerichteten buddhistischen Chinesen.

Beal hat schon zu dieser Frage Stellung genommen in seiner Einleitung zum Fo-so-hing-tsan[1]: "The question presents itself therefore, can we rely on the truthfulness of the work done by these men in China? To this question only a qualified answer can be given; we may rely on the work of men of known ability. And in other cases we may test the work done by comparison with the originals. We should have no reluctance, I think, in accepting the translations of men like Kumāragīva, to whom both Chinese and Sanskrit must have been familiar, and whose work may be tested by comparison with Sanskrit texts. And if he may be trusted so may others also who worked with him or in his time. Amongst these was Dharmarakṣa, the translator of the Buddhacarita."

Beal selbst hat die bestehenden Divergenzen zwischen dem chinesischen und dem Sanskrittext nicht beurteilen können, da er letzteren nicht kannte. Von den Sanskritisten sind die Abweichungen schon lange erkannt worden. Sie sind bisher von der Voraussetzung ausgegangen, das fo-so-hing-tsan sei eine direkte Übersetzung des uns bekannten Buddhacarita. Die Abweichungen wurden von den verschiedenen Forschern verschieden erklärt. Cowell (Preface zur Ausgabe des Buddhacarita S. V) führt sie auf die Verschiedenheit des literarischen Geschmacks in China und Indien zurück: Windisch spricht von »Mißverständnis und absichtlicher Änderung von seiten des chinesischen Übersetzers[2]«. Und er fügt diesen Worten hinzu: »Auch der englische Übersetzer wird wohl hier und da seine chinesische Vorlage mißverstanden haben, was bei der Schwierigkeit der Sache nicht zu verwundern wäre. Es ist möglich, daß der chinesische Übersetzer manchmal einen andern Wortlaut vor sich gehabt hat, aber im großen und ganzen tragen die Sanskritverse nach Inhalt und Form das Gepräge der Echtheit an sich und werden sie nicht viel anders, als wir sie besitzen, dem chinesischen Übersetzer vorgelegen haben.« Und weiterhin (a. a. O. S. 271): »Fast möchte man glauben, daß der chinesische Übersetzer nur ein wichtigeres Wort herausgegriffen und dazu nach eigenem Gutdünken einen neuen Text gemacht hätte.« Nach der früheren Darstellung der Methode chinesischer Übersetzer erscheint mir Professor Windischs Vermutung zweifelhaft. Auch ein Miß-

[1] S. B. E. XIX, S. XXXIV.

[2] Ernst Windisch, Mara und Buddha Nr. IV des 15. Bandes d. Akad. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Leipzig 1895, S. 270.

verstehen des Originals kann man bei dem Inder Dharmarakṣa schwer annehmen. Viel eher wäre für ihn eine mangelhafte Vorlage vorauszusetzen. Vor allem aber ist die Schwierigkeit zu bedenken, zwei so heterogene Sprachen wie Sanskrit und Chinesisch zu beherrschen und die Bedeutungen der einen restlos in der anderen aufgehen zu lassen. Im Laufe meiner Arbeit werde ich häufig besonders hervorzuheben haben, mit welcher wortgetreuen Schwerfälligkeit der chinesische Übersetzer sich müht, Sanskritausdrücke — besonders Komposita — ins Chinesische zu übersetzen; und häufig geschieht es nur mit Vergewaltigung der chinesischen Grammatik und gegen die chinesische Auffassung.

Was die Frage anbelangt, wie weit Beal seiner chinesischen Vorlage gerecht geworden ist, so hat man hier zu bedenken, was er selbst über die Schwierigkeiten sagt (Introduction S. IX): "The difficulties have been many, and the result can only be regarded as tentative. The text itself, and I have had only one Chinese text to work on, is in many places corrupt, and the style of the composition, especially in the metaphysical portions of it is abstruse and technical."

Was Beal mit den ihm damals zu Gebote stehenden Hilfsmitteln und ohne Kenntnis des Sanskrit hat leisten können, hat er sicherlich gegeben, und man tut wohl Unrecht, seine Übersetzung anzugreifen, die immerhin eine wertvolle und zum Teil ganz zuverlässige Arbeit ist. Auch ich habe die Schwierigkeit des vorliegenden Textes hervorzuheben. Ich habe mich auf die Übersetzung der zwei ersten Kapitel beschränkt; ich habe versucht, sie so wortgetreu wie möglich wiederzugeben, und anschließend den Anfang zu einer neuen Textkritik der chinesischen Vorlage gemacht. Erschöpfend wird diese Textkritik erst dann sein, wenn das ganze Werk aus dem Chinesischen genau übersetzt und mit dem Sanskrit verglichen wird. Auch müßte dann die tibetische Übersetzung heranzuziehen sein, die leider immer noch nicht in deutscher Wiedergabe vorliegt, die aber nach den Angaben von Cowell dem Sanskrittexte näher kommt als dem chinesischen.

Der chinesische Text von Dharmarakṣa ist in schlechtem Stile geschrieben, eine Schwierigkeit mehr für den europäischen Übersetzer. Denn die Orientierungsmittel der klassischen Schriftsprache: Parallelismus der Sätze und Satzglieder fallen fast ganz fort. Auch mit den Hauptregeln der Grammatik wird sehr willkürlich umgegangen. Die Strophenform soll wohl eine Wiedergabe des indischen Śloka sein: vier Verse (indisch pāda), von denen jeder fünf Silben oder Wortsymbole darstellt, bilden eine Strophe. Im allgemeinen fällt das Ende der Strophe mit dem Abschluß eines dichterischen Gedankens zusammen, hin und wieder aber wird diese Regel durchbrochen. Einige Male sind Absätze im Text vorhanden, die nicht mit dem Ende einer Strophe zusammenfallen, meist zwei überzählige Verse. Ob diese Einteilung eine innere Berechtigung hat oder nur von der zufälligen Ansicht des Abschreibers und Drucklegers abhängt, wäre noch eingehend zu untersuchen[1].

[1] In dem chinesischen Tripiṭaka, das seit kurzer Zeit in Leipzig im ostasiatischen Seminar niedergelegt ist, fehlen diese Einschnitte.

Die Verse sind ohne Reime und — wie schon oben bemerkt — nur selten parallel gegliedert. Die Diktion ist häufig locker, so daß sich oft kaum ein Zusammenhang feststellen läßt. Es ist möglich, daß an manchen Stellen Verse ausgelassen sind. Ich habe versucht, zu besserem Verständnis des chinesischen Textes den Sanskrittext heranzuziehen; denn ich gehe immerhin von der Voraussetzung aus, daß es sich hier um die Arbeit eines Dichters, d. h. Aśvaghoṣaś, handelt, aber um verschiedene Versionen oder Abschriften seines Werkes. Auf diese Frage werde ich im zweiten Teil meiner Arbeit zurückkommen.

Mir bleiben noch einige Worte über die chinesischen Ausgaben des Buddhacarita zu sagen. Das Werk ist im vierten Teil des chinesischen Tripiṭaka enthalten, der 雜藏 tsa-tsan (Samyuktapiṭaka?) Miscellaneous Works:

I. 西土聖賢撰集 Si-thu-shan-khien-kwan-tsi, Works of the sages and wise man of the western country, i. e. India[1].

Es gehört also zu den Werken, von denen Takakusu (A pāli Chrestomathy, Tokyo 1900, Preface p. III) sagt: "The Chinese collection, as we have it now, is strictly speaking, not a Tripiṭaka as rightly pointed out by Prof. Rhys Davids, for it includes a number of Indian works which do not belong to the canon at all."

Ich habe zu meiner Übersetzung die japanische Ausgabe des Tripiṭaka aus der Bibliothek des Museums für Völkerkunde in Berlin benutzt. Es ist gewiß dieselbe, von der Takakusu (a. a. O. Preface S. II) sagt: "For the Chinese Piṭakas in particular we have an excellent Japanese edition based on a critical study of several earlier publications of the same now found in China, Corea and Japan. It can be safely regarded as an editio princeps of the collection." Bemerkenswert ist die Anmerkung, die Takakusu hierzu gibt: "The Chinese collection existed in MS. from A.D. 62, when Buddhism was introduced into China till A.D. 972, when the sacred books were first printed by the Emperor Tai-tsu of Sung (I). But there seem to have been several other editions (private and official). These were all lost. Next comes the edition by the King of Corea A.D. 1010, the texts followed being the official Chinese edition of Sung. This contains 6,467 volumes and is preserved in the temple Zō-j-ōji, Shiba, Tokyo (II). The second Imperial edition of China in A.D. 1239 under the Emperor Li-tsung of the Southern Sung. The complete copy of it, 5,714 volumes in all, is preserved in the same temple (III). The third Imperial edition in A.D. 1290 under Kubilai Khan of Yuen (another account: A.D. 1361 under the Emperor Shun-ti, but this is a mistake), amounting to 5,397 volumes, exists in the same temple. Another copy of the same in the temple Asa-kusa (IV). In the Ming dynasty we have four editions.

I. By Tai-tsu A.D. 1368—1398 called the "Southern texts" (V).

II. By Tai-tsung A.D. 1403—1424 (VI).

III. By Wu-lin, a native of Tse-kiang (VII).

IV. By Mi-tsang, a priest, A.D. 1601 (VIII).

[1] Bunyiu Nanjio: A. C. of the B. 7 No. 1321—1467.

This last was republished in Japan by Tetsu-gen in A.D. 1678 to 1681 (IX).

Two other attempts are recorded. The new edition collated with II. III. IV. VIII. IX, in 1880—1885 is by Gukyo-sho-in (X).

Another Chinese edition of the present Ching in 1735—1737. A copy of it exists in the West Honganji, Kyoto (XI)."

Auf der folgenden Seite seiner »Preface« sagt Takakusu noch: "It is only in Japan, moreover, that all the editions of the Piṭaka collection published in China and Corea are still preserved in good condition." Zu dieser japanischen Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka hat Bunyiu Nanjio seinen bekannten Katalog gemacht. In seiner Einleitung S. XI sagt er: "My principal object in making this compilation has been to show the original, though it may not be quite scientific, arrangement of this great collection of our Sacred Canon, made in China under the Ming dynasty 1368—1644. A copy of the Japanese edition of this Chinese collection, published in Japan 1678—1681, is now in the Library of the India Office in London. It is this copy of the Sacred Books, says the Rev. Beal, that (in 1874) I requested His Excellency Iwakura tomomi to procure for the India Office Library. In 1875 the entire Tripiṭaka was received at their India Office in fulfilment of the promise made by the Japanese ambassador."

Ich habe die Frage der Ausgaben so eingehend behandelt, weil mich einige sehr auffallende Abweichungen der Bealschen Übersetzung vermuten lassen, daß er nicht nach derselben Vorlage gearbeitet hat wie ich. Leider nennt er nirgends die Textausgabe, die er zu seiner Übersetzung des Buddhacarita benutzt hat. So ist eine gründliche Nachprüfung seiner Übersetzung unmöglich. Wo diese im Widerspruch mit meiner Vorlage steht, ist sie aber nicht ohne weiteres als unzuverlässig zu betrachten.

Außer der oben angegebenen japanischen habe ich auch die chinesische Ausgabe des Tripiṭaka am Institut für Kultur- und Universalgeschichte in Leipzig eingesehen.

I.

Übersetzung.

1. Kapitel. Die Geburt.

1. Ein Nachkomme der Zuckerrohr[1]-[Familie], ein unbesiegbarer shik-kia[2]-König, von reinen Gaben, an Tugend rein und vollkommen — deshalb hieß er »Reiner Reis«, tsing-fan[3].

---

[1] 甘蔗 kan-che, wörtl. Zuckerrohr (sanskr. ikṣu). Familie der Ikṣvāku, Sonnendynastie, aus der Buddha stammt; vgl. Buddhac. I, 9 śuddhodana = arkabandhu.

[2] 釋迦. lautliche Wiedergabe von śākya.

[3] 淨飯 tsing fan, Übersetzung von sanskr. (śuddhodana) śuddha-udāna = reiner (Reis) Brei.

2. Von allen Wesen voller Freude (verehrungsvoll) angesehen, gleichsam wie der Mond zu Beginn seiner Geburt, war der König wie der Himmelsherrscher shi[1]-[kia], seine Frau wie she-chi[1].

3. Festen Sinnes und ruhig wie die Erde, das Herz rein wie die Lotusblume[2], war der Name, hinter dem sie sich verbarg, Mo-yeh[3]; ihr wirkliches Wesen war mit keiner Norm zu vergleichen.

4. Zu dieser, welche die Himmelskönigin verbildlichte, stieg ein Geist herab[4] und wohnte in ihrem Schoße. Die Mutter gab vollkommen Kummer und Elend auf, (und) sie erzeugte nicht trügerischen Sinn[5].

5. Sie haßte das lärmende niedere Volk, (und) freute sich, im Hain der Ruhe[6] zu weilen, dem herrlichen Garten von Lan-p'i-ni[7], von fließenden Quellen, von Blüten und Früchten üppig.

6. In dem Gedanken, einsam und ruhig sich dort zu ergeben der Versenkung[8], benachrichtigte sie den König und bat, sich dort ergehen zu dürfen. Der König verstand ihren Willen und Wunsch, und dabei erzeugte er Gedanken von (etwas) Seltenem und Hervorragendem.

7. Er befahl der eigenen und der angeheirateten Sippe[9], mit ihr zusammen in diesen Gartenwald zu gehen; und da wußte die Königin Māyā von selbst, daß die Zeit der Geburt erreicht war.

8. Sie legte sich nieder und ruhte auf einem herrlichen Bette, 100,000 Wärterinnen bedienten sie. Als[11] der achte Tag des vierten Monats war, trafen klares und mildes[10] Wetter harmonisch zusammen.

---

[1] 舍脂, lautliche Wiedergabe von śacī. 釋 steht hier für śakra, vgl. Julien, a. a. O. S. 97 u. Eitel, I. Aufl., S. 108.

[2] 蓮華 lien-hua, sanskr. (puṇḍarika) utpala.

[3] 摩耶, Transkription von sanskr. māyā. Der Name wird im Chinesischen erklärt durch 幻 huan »Traum, Täuschung« oder 大術 ta-shu »großes Geheimnis« oder 大清 ta ts'ing »große Reinheit« (Eitel, II. Aufl., S. 86).

[4] 降神 kiang shen anstatt 神降, poetische Stellung.

[5] 不生幻僞心 pu sheng huan wei sin, soll wohl mit dem Sanskritausdruck māyāpagatā-iva (Buddhac. I, 15) übereinstimmen, d. h. wie eine, von der die Täuschung verschwunden ist.

[6] 空閑林 k'ung-hien-lin.

[7] 藍毗尼, Transkription von Lumbinī. Eitel (II. Aufl., S. 83) erklärt den Ausdruck u. a. mit 解脫處 der Ort der Erlösung, pratimokṣa.

[8] 禪 ch'an = dhyāna.

[9] 內外 yin wai.

[10] Für 清和 tsing ho gibt Couvreur an (S. 186): « clair et tempéré », le premier jour du 4me mois de l'année.

[11] 時 scheint das sanskr. tataḥ vertreten zu sollen (Buddhac. I, 25). Takakusu, Glossar S. 138, setzt 時 = atha und S. 187 爾時 = tataḥ an. Mit diesem Vers beginnt der chinesische Text mit dem Sanskrit übereinzustimmen. Für 時四月

9. Sie fastete und übte die Tugend der Reinheit[1]; der Bodhisattva[2] wurde aus ihrer rechten Seite geboren, aus großem Mitleid[3] die Welt zu erretten, ohne der Mutter Kummer zu bereiten.

10. König Yu-liu[4] wurde aus dem Schenkel, König Pi-t'ou[5] aus der Hand, König Man-to[6] aus dem Scheitel des Kopfes, König Kia-ch'a[7] aus der Achsel geboren[8].

11. So wurde auch der Bodhisattva bei seiner Geburt aus der rechten Seite geboren. Allmählich aus dem Schoße herauskommend, leuchtete er strahlend allhin[9].

12. Als ob er aus dem leeren Luftraum[10] herabfiele, ging er nicht aus dem Tore der Geburten[11] hervor, nach Ausübung von Tugenden

---

八日 steht offenbar im Sanskrit: tataḥ prasannāsca babhūva puṣyas tasyāśca..... (I, 25). Nach dem Sanskrittext fällt die Geburt Buddhas in die Zeit des Puṣya-Gestirnes. Puṣya ist das 6. Mondhaus und die Zeit, da der Mond im Sternbild Puṣya steht (P. W.). Formichi (S. 297) bemerkt zu Vers 25: »Puṣye è una costellazione nella quale si trova la luna durante il mese che corrisponde all'ultima metà del nostro dicembre e alla prima quindicina di gennaio.« Nach dem Sanskrittext fällt also die Geburt Buddhas in den Winter. Anders nach dem chinesischen Text. Der Anfang des chinesischen Jahres liegt zwischen Ende Januar und Ende Februar, der 4. Monat wäre der Mai, 立夏 li hsia, Anfang des Sommers; in diesem Monat steht die Sonne im Sternbild Taurus.

[1] 修淨德 kann heißen: »übte reine Tugenden« oder »übte die Tugend der Reinheit«. Es ist ein Term. techn. (vgl. II, 34). Eitel (II. Aufl., S. 200) gibt auch als Äquivalent für 淨德 vimaladatta, ein Grad von Samadhi.

[2] 菩薩 pu-sa, Transkription.

[3] 大悲 ta pei könnte eventuell auch ein Beiname von Buddha sein: der große Mitleidige, aber ich habe ihn nirgends erwähnt gefunden. Dann könnte man übersetzen: der große Mitleidige errettet die Welt, nicht veranlaßt er Kummer der Mutter. Aber die oben gegebene Übersetzung ist wohl doch vorzuziehen.

[4] 優留 sanskr. Aurva
[5] 卑倫 » Pṛthu
[6] 曼陀 » Mandhatṛ
[7] 伽叉 » Kakṣīvat
} vgl. Buddhac. I, 29.

[8] Die ganze Strophe stimmt mit sanskr. I, 29 überein. Daß Beal »as« an die Spitze stellt, ist wörtlich unberechtigt; das »so« folgt im chinesischen Text erst am Anfang von 11, im sanskr. dagegen beginnt I, 29 mit yatha.

[9] Könnte auch übersetzt werden: sein Glanz (光明) leuchtete allhin. 胎 = garbha.

[10] 虛空 hü-k'ung = ākāśa; 空 allein = śūnyam; hier steht im sanskr. khāt (I, 30).

[11] 生門 sheng men (auch: Tor des Lebens) steht wohl für sanskr. yoni, Schoß (I, 30).

unermeßliche Kalpa[1] hindurch, von selbst wissend Geburt und Nichtsterben[2].

13. Ruhig und aufmerksam (nachdenklich), nicht verkehrt, bewegte er sich; leuchtend offenbarte er sich in Schönheit, Festigkeit und Majestät[3]; auf glänzende[4] Weise erschien er aus dem Schoße, wie wenn die Sonne aufzugehen beginnt.

14. Prüfend betrachtet[5], überaus glänzend[6], verletzte er doch nicht die Augen[7]; er erlaubte das Betrachten und flimmerte doch nicht, als betrachte man den Mond in den Lüften.

15. Von seinem Körper strahlte helles Licht aus; wie die Sonne das Licht der Lampen raubt, so auch leuchtete überallhin der echt goldene Körper des Bodhisattva[8].

---

[1] Dieser und der folgende Vers ist schwer aus dem Chinesischen zu übersetzen; eigentlich steht nur im Text: er übt die Tugend unermeßliche Kalpa. Dem buddhistischen Gedankengange nach wird man aber ein zeitliches Vorangehen dieses tugendhaften Wandels annehmen können. Dieser Vers scheint eine Wiedergabe von sanskr. I. 30c zu sein: kalpeṣvanekeṣviva bhavitatma; wu liang kieh ist sicherlich die Wiedergabe des Lokativs kalpeṣu anekeṣu. 劫 kieh = Kalpa.

[2] Hier könnte man dem chinesischen Wortlaut nach auch anders übersetzen. 自知生不死 kann auch heißen: von selbst wußte er das Nichtsterben der Lebenden (bzw. daß die Lebenden nicht sterben). Aber ich glaube, meine Übersetzung ist sinngemäßer. Allerdings ist dieser Gedanke ganz unindisch; dagegen spricht er für die chinesische Auffassung von dem Werte des Lebens und der Langlebigkeit. Beals Übersetzung "self-conscious he came forth to life, without confusion" weicht so weit von dem Wortlaut meiner Vorlage ab, daß sie auf eine andere Lesart zurückgeführt werden könnte. Sie kommt dem sanskr. »samprajānam suṣuve na muḍhaḥ« sehr nahe. Die chinesischen Strophen 10, 11, 12 sind eine nicht ganz genaue Übersetzung von sanskr. 29, 30; der chinesische Übersetzer braucht für zwei sanskr. Verse drei chinesische Strophen — ein Vorgang, dem wir in diesem Text häufig begegnen.

[3] 妙端嚴 miao tuan yen scheint den sanskr. Wörtern dīpti, dhairya, śrī zu entsprechen. Der sanskr. Vers 31 liest: »Und mit Glanz, Festigkeit, Schönheit strahlte er wie die junge Sonne (oder: strahlte der Knabe wie die Sonne), die auf die Erde herabgestiegen ist. Obwohl über die Maßen glänzend, entzückte er, angeschaut, die Augen so wie der Mond.«

[4] 晃 huang heißt wörtlich: voller Sonnenglanz.

[5] 觀察 sanskr. nirikṣyamānaḥ (I, 31).

[6] 極明耀 sanskr. atidīptaḥ (I, 31).

[7] 眼根 yen-ken cakṣurindriyāṇi.

[8] 眞金身 könnte auch heißen: der echte Goldkörper; dann wäre echt Attribut von Körper, sanskr. 32c mahārha = 眞; jāmbūnada = 金. Chinesisch 13, 14, 15 ist eine Wiedergabe von sanskr. 31, 32. Chinesisch 15a ist eine fast wörtliche Übersetzung von sanskr. 32a: 自身 = svagātra, 光 = prabhayā, 照耀 = ujjvalantyā; man könnte den chinesischen Vers auch übersetzen: der Glanz seines

16. Gerade aufgerichtet, unbekümmert[1], in großer Ruhe[2] ging er sieben Schritte[3]; unter seinen Füßen die gleichmäßigen Zehen machten eine Spur wie das Siebengestirn[4].

17. Mit dem Schritt des Löwen, des Königs der Tiere[5], prüfend nach den vier Himmelsrichtungen schauend[6], eindringend in den wahren Sinn[7], war er fähig[8], folgendes zu sprechen:

18[9]. »Diese Geburt ist eine Buddha-Geburt, (und) dann ist es die letzte, äußerste Geburt; es geziemt sich, daß nur diese meine einzige Geburt die ganze Welt errette«.

19. Zu dieser Zeit kamen aus der Mitte des Luftraumes ein paar Ströme klaren Wassers herab: der eine warm, der andere klar und kühl (und) flossen auf sein Haupt, (und) verursachten des Körpers Freude[10].

Körpers strahlte überallhin. In 15b steht für bhāskaravat im Chinesischen 如日, wie die Sonne; für dīpaprabham = 燈明, Licht der Lampen; für mumoṣa = 奪, rauben. Im Sanskr. heißt es: »durch den strahlenden Glanz seines Körpers übertraf er wie die Sonne das Licht der Lampen«. Man kann aber die chinesischen Verse nicht genau so wiedergeben, weil dann d, e in der Luft schweben würden.

[1] 心不亂, wörtl. das Herz nicht in Unordnung (nicht ungeordnet), scheint dem sanskr. anākula = »unbekümmert« zu entsprechen (I. 33). Allerdings gehört im sanskr. anākulani zu padani. 亂心 ist Term. techn. für sanskr. daurmanasyam (T'oung p'ao VII, S. 375).

[2] 安庠 fehlt im Sanskr.; I. 33b heißt es: niṣpeṣavaṁtyayatavikramāṇi.

[3] 行七步 entspricht dem sanskr. padāni sapta jagāma.

[4] 猶七星 scheint eine Wiedergabe des sanskr. Bahuvrīhi: saptarṣitārā-sadṛśaḥ zu sein; im Chinesischen kann man es aber wegen der vorangehenden Worte, die im Sanskrit fehlen, nicht so übersetzen.

[5] (獸王)帥予步 ist eine Wiedergabe des sanskr. Bahuvrīhi: siṁhagatiḥ: der chinesische Übersetzer hat noch zur weiteren Ausführung »König der Tiere« hinzugefügt. Im Chinesischen hieße es wörtl. »Tierkönig — löwenhaft — schreitend«.

[6] 觀察於四方 = vilokya caturdisam.

[7] 義 entspricht sanskr. artha, vgl. Eitel, II. Aufl., S. 125, sarvārtthasiddha 一切義成 lit. the realisation of all the meanings.

[8] Es scheint mir nicht unmöglich, daß sanskr. »karīm« vom Übersetzer für eine Verbform gehalten worden ist und durch 堪 wiedergegeben werden soll. Bei der sonstigen Übereinstimmung dieser und der folgenden Strophe mit dem sanskr. Vers 34 könnte man das annehmen. Allerdings entspricht sanskr. bavya nicht dem chinesischen 眞實 (wahr).

[9] Chinesisch 18 entspricht sanskr. 34a, b nicht ganz wörtlich; aber 18b ist gleich sanskr. 34b 則 (tathā) 後邊 (aṁtyā) 生 (utpattiḥ), 18c stimmt überein mit sanskr. jagaddhitartham.

[10] Die Strophe entspricht sanskr. 35, für sanskr. dve steht im Chinesischen 雙 = Paar; für kha = 虛空; 清 (klar) scheint im Chinesischen (19c) nur

20. Friedlich bewohnte er einen prächtigen Palast, er ruhte auf einem Bette aus Lapis lazuli[1]; die Goldblumen-Hände[2] der Himmelskönige[3] hielten ehrfurchtsvoll die vier Füße des Bettes[4].

21. Die[5] Götter, einen kostbaren Baldachin in dem Luftraum haltend, dienten ihm; sie brachten dar erhabene göttliche Lobgesänge, und sie ermutigten ihn, den Weg des Buddha zu vollenden[6].

22. Die[5] Drachenkönige — hocherfreut, voll Verlangen zu vertrauen dem vortrefflichsten Dharma —, nachdem sie die Buddhas der Vergangenheit verehrt hatten, erlangten (ihnen gelang es) jetzt, den Bodhisattva zu erreichen[7].

23[8]. Sie streuten Mandara Blumen, (und) ergeben im Herzen und froh opferten sie Gaben. Weil der Tathāgata in die Welt gekommen war,

---

zum Ausfüllen des Verses zu stehen. 令身樂 ling shen loh ist wörtliche Übersetzung von śarīrasaukyārtham: ling = veranlassen scheint für artham zu stehen. nipetatuḥ = 灌, mūrdhani = 頂.

[1] 瑠璃 lin-li = vaiḍūrya (s. Eitel S. 160).

[2] Bc. I, 36 hat für 金華手 kāñcanapadmahastaḥ = in den Händen Goldlotus tragend. Der chinesische Ausdruck ist eine Übersetzung Wort für Wort des sanskr. Bahuvrīhi 金 = kāñcana, 華 = padma, 手 = hastāḥ; man kann auch nach dem Chinesischen übersetzen: »mit Goldblumen-Händen hielten die Himmelskönige«. Aber auch so entspricht der Sinn nicht dem Sanskrit.

[3] 天王 t'ien-wang = yakṣadhipāḥ.

[4] Der Vers kann als eine Übersetzung von I, 36 angesehen werden; er weicht nur in Einzelheiten ab.

[5] 諸, auch »alle«; ebenso in der folgenden Strophe.

[6] Diese Strophe ist eine ziemlich wörtliche Übersetzung von sanskr. 37; für sanskr. »bhodhāya jepuḥ paramaśiṣaśca« liest der chinesische Vers c, d ausführlicher: 承威神讚歎 勸發成佛道

[7] Die Strophe gibt fast wörtlich sanskr. 38a, b, c wieder. Für mahoragāḥ hat der chinesische Text 龍王, wörtl. nāgarājānaḥ. 渴仰殊勝法 (wörtl. »durstig, zu vertrauen . . . .«) entspricht dem sanskr. »dharmaviśeṣatarṣāt«, (vgl. »saddharmatarṣāt« in Vers I, 54.) 過去佛 = buddheṣvatiteṣu; kṛtādhikāraḥ wird durch 曾奉 nicht ganz wörtlich wiedergegeben. Sanskr. 38c fehlt im Chinesischen und wird durch Vers d: 今得值菩薩 ersetzt.

[8] Der erste Vers ist eine wörtliche Übersetzung von sanskr. 38d. 曼陀羅 man-to-lo, Transkription von mandāra; erklärt durch: 意適 »dem Wunsch entsprechend« oder: 天妙花 »wunderbare Himmelsblume« (Eitel, II. Aufl., S. 94).

Der zweite Vers erwähnt Gaben: 供養 = pūja. müssen allerdings nicht unbedingt Opfergaben sein.

Vers drei und vier geben die Sanskritvorlage wortgetreu wieder. 如來 ju-lai (Eitel, II. Aufl., S. 170) »einer, der wie das Kommen ist«. Der Ausdruck entspricht dem sanskr. tathā-āgata, tathāgata. 淨居天 tsing-kü-t'ien = sanskr. śuddhādhivāsaḥ, Vers 38b. Takakusu (Glossar S. 267) gibt als Äquivalent für 淨居天 sanskr. śuddha-āvāsakāya.

waren die Götter der reinen Wohnorte (oder: die rein wohnenden Götter) hocherfreut.

24.[1] Nachdem Wunsch und Begierde entfernt waren, freuten[2] sie sich wegen des Dharmas und waren froh[3], weil er verursacht hatte zu erreichen die Erlösung aller im Ozean der Bitternisse versunkenen Wesen[4].

25.[5] Sü-mi[6], der kostbare Kŏnig unter den Bergen, welcher diese große Erde festhält, (war einer) den der Wind der verdienstlichen Tugenden[7] des in die Welt getretenen Bodhisattva[8] erschütterte[9].

26. Überall erbebte alles sehr, wie bei vom Winde getrommelten (d. h. wohl gepeitschten) Wogen ein Schiff[10]; Duft von zarten Zweigenden des Sandelholzes und Haufen aller köstlichen Lotusblumen[11]

---

[1] Entspricht ungefähr sanskr. I, 39c, d. 24a, ohne das letzte Wort ist eine Übersetzung des Loc. absol. vigate (api) rage; für rāga steht 愛欲 ngai-yüh. Sonst bedeutet 愛 in der buddhistischen Terminologie tṛṣṇā (Durst, Wunsch, Liebe), s. T'oung pao VII, 1. Serie, S. 375 unter 十一因緣; 欲 ist gleich kāma (vgl. Eitel S. 50 »kāmadhātu«); sanskr. rāga wird sonst durch 慾 yüh wiedergegeben (T'oung pao VII, 1. Serie, S. 388).

[2] 歡 huan = nanandduḥ.

[3] Pleonastisch = nanandduḥ.

[4] Magnasya jagatah im Chinesischen auch Genit. 衆生 (alle Wesen) für jagat. Für sanskr. duḥkhe steht 苦海 k'u-hai, vgl. I. 98 duḥkhārṇava, besser wohl duḥkha-sagara. Sanskr. hitaya (dat. d. Zweckes) scheint durch 令得故 übersetzt zu sein; die Bedeutung von hita (Glück, Heil) ist durch 解脫 kie-t'oh = vimokṣa. mokṣa, wiedergegeben.

[5] Chinesisch 25 und 26a, b ist eine erweiterte Wiedergabe von sanskr. 40a, b.

[6] 須彌 sü-mi = Meru (vgl. Eitel, S. 136) fehlt im Sanskrit; dort heißt es nur: girirāja-(kīlā) = chinesisch 山王. Diese Stelle scheint mir für die Technik des Übersetzers lehrreich. Das Bahuvrihi: girirājakīla scheint wörtlich übersetzt zu sein durch 山王堅持; darauf folgt 此大地 (diese große Erde) = sanskr. bhūḥ. Nach chinesischer Konstruktion muß aber diese Stelle aktiv übersetzt werden; im Chinesischen ist »Berg« Subj., im Sanskrit »Erde«.

[7] 功德 kung-teh = guṇa oder puṇya (Takakusu, Glossar S. 220) fehlt im Sanskrit.

[8] 菩薩出興世 = sanskr. yasmin prasūte.

[9] 飄 = sanskr. cacāla; im nächsten Vers durch 震動 wiederaufgenommen.

[10] Dafür im Sanskrit: vātāhatā nauriva.

[11] Sanskr. 40c. 栴檀 chan-t'an, Transkription von canada. 蓮華 lien-hua = utpala. 藏 = »Haufen«, auch Verstecktes, hier ist es Äquivalent für sanskr. garbha: 蓮華藏 = utpala padma garbhā; die vorangehenden zwei Zeichen scheinen Zutat des Übersetzers zu sein: 衆寶.

27. beim Wehen des Windes[1], gemäß dem (leeren) Luftraum fließend, sanken in bunter Fülle hernieder[2]; himmlische Gewänder fielen aus dem Luftraum herab, berührend den Körper, erweckten sie wunderbare Freude[3].

28[4]. Sonne und Mond, wie gewöhnlich in ihrem Laufe strahlend, verdoppelten und erhöhten ihren Glanz; alle Flammen der Welt strahlten und loderten ohne Brennholz von selbst;

29[5]. klare kühle Brunnen reinen Wassers kamen an verschiedenen Stellen[6] von selbst hervor; die Dienerinnen des inneren Palastes[7] (des Gynaeeums), alle, bestaunend und bewundernd das noch nicht Dagewesene,

30. eilten hastig herbei und tranken und badeten; alle bekamen ruhige und frohe Gedanken; unermeßlich viele Bhūtagötter, voll Freude am Dharma, sammelten sich alle wolkenartig an[8].

31. Im Garten Lumbinī, überall füllend die Zwischenräume zwischen den Bäumen des Waldes, (waren) viele seltene, wunderbare Blumen außer der Jahreszeit und breiteten ihre Schönheit aus[9].

32. Alle Arten von elenden und tyrannischen Menschen wurden zur selben Zeit gut im Herzen; alle Krankheiten und Leiden in der Welt wurden von selbst, ohne Kur, beseitigt.

---

[1] Im Sanskr. 41a ist vatā vavuḥ Subjekt; chinesisch 風吹 läßt sich aber nicht so konstruieren. Auch das Kausat. avapātayaṁtaḥ ist aus dem chinesischen Text nicht herauszulesen. Die Strophe scheint eine ungenaue Wiedergabe von 41a, b zu sein.

[2] In der japanischen Ausgabe des Textes ist hier ein Absatz, in der chinesischen nicht; ich folge dieser Einteilung.

[3] 27d, e: 天衣 = divyani vasaṁsi; 空 (Luftraum) entspricht vielleicht sanskr. gagana (40d). 下 hsia = herunterfallen, kann nicht kausat. genommen werden. »Berührend den Körper, erweckten sie . . . . « steht für sanskr. sparśasukhāḥ (41a).

[4] Sanskr. 41c, d.

[5] Chines. 29 und 30a, b = sanskr. 42.

[6] 前後 tsien-hou heißt wörtl. »vorn und hinten« (z. B. Shu. V, 26, 3; Lun-yü X, 3, 2); vielleicht bedeutet es hier »überall«.

[7] Eigentlich »inmitten des Palastes« (中宮); aber gemäß dem sanskr. antaḥpurāni (Bewohner des Gynaeeums) ist hier 內宮 anzunehmen (s. u. I, 73). Āgata vismayāni = 怪歎 = bestaunen und bewundern (Syn.-Kompos.). Sanskr. tīrthe fehlt im Chinesischen.

[8] Sanskr. 43 kann kaum als Vorlage für 30c, d angesehen werden; nur 43a ist wiedergegeben: dharmārthibhiḥ-bhūtagaṇaiḥ (ohne Bestimmung des Casus) heißt im Chinesischen 無量部多天樂法 »unermeßlich viele Bhūta-Götter, voll Freude am Dharma«.

部多 pu-to, Transkription von bhūta (vgl. Eitel, 2. Aufl., S. 32). 雲集 yün-tsih, d. h. sich zahlreich (wolkenartig) versammeln.

[9] Diese Strophe kann kaum noch als Übersetzung sanskr. 43/44 gegenübergestellt werden. Sanskr. 45 fehlt ganz im Chinesischen; sanskr. 46 stimmt mit chines. 57 überein. Die chinesischen Strophen 32—57 fehlen im Sanskrit.

33. Alle durcheinanderschreienden Vögel und Vierfüßler wurden friedlich und still, ohne Lärm; die 10000 Ströme hörten alle auf zu fließen, schmutziges Wasser wurde ganz klar.

34. Es war keine Wolkendecke im Luftraum, die Himmelstrommel[1] ertönte von selbst; alles in der ganzen Welt erlangte Ruhe, Frieden und Freude (oder: die Freude der Ruhe und des Friedens).

35. Wie wenn ein von Unfruchtbarkeit heimgesuchtes Reich plötzlich einen weisen und erleuchteten Herrscher erlangt, der Bodhisattva war deshalb geboren, um über allen Kummer[2] der Welt hinwegzusetzen[3].

36. Nur jener Himmelskönig Mo[4] erbebte und war sehr traurig und ärgerlich. Als der königliche Vater den geborenen Sohn sah, den seltenen (und) wunderbaren, früher nicht dagewesenen —

37. obgleich seine gewöhnliche Natur ruhig und schwerfällig war, erschrak er und veränderte seine gewöhnliche Haltung; zwei Atemzüge zusammen hoben sich in der Brust: einmal Freude, dann wieder einmal Furcht[5].

38. Als die Königin ihren Sohn sah, den nicht auf gewöhnlichem Wege geborenen, war sie, nach der Natur des Weibes, furchtsam und schwach; (voller) Angst und Schrecken trug sie in ihrem Herzen Eis und Kohle[6].

39. Sie unterschied nicht die glücklichen und die unglücklichen Zeichen[7]; abwechselnd erwuchs ihr Kummer und Sorge; in langer Nacht[8] beteten alle Mütter[9] (und Tanten), untereinander in Aufruhr, zu den Göttern.

---

[1] 天鼓 t'ien-ku = sanskr. dundubhi. Eitel, II. Aufl., S. 55 天鼓音 = dundubhiṣvara.

[2] 苦 k'u = (śoka) duḥka.

[3] 濟 tsi, bedeutet »über einen Strom setzen«, und das ist wohl die spezifisch buddhistische Bedeutung.

[4] 魔 mo, Transkription der Silbe mā (vgl. St. Julien, a. a. O. S. 156 und Eitel, I. Aufl., S. 73). Eitel gibt u. a. an 魔王 = mārarajan. Für Himmelskönig könnte man auch übersetzen: Götterkönig.

[5] Könnte auch verbal sein: einmal freute er sich, einmal fürchtete er sich.

[6] 水炭 ping-t'an; diese Redewendung wird gebraucht, um einen Antagonismus zum Ausdruck zu bringen. Eis und Kohle, d. h. sie schwankt zwischen zwei Extremen.

[7] 相 siang = lakṣaṇa.

[8] 長宿 ch'ang siu. Die Erklärung von Beal ist bei dieser Übersetzung unnötig.

[9] 諸母 sind sonst die weiblichen Verwandten der älteren Altersklasse: Mutter und Tanten von demselben Clan (vgl. 諸母 und 母人 Fuh-pen-hing-king I, 5b); 母人 steht also nicht in der Bedeutung, die Beal annimmt.

40. Jede bittend die Götter, denen sie diente, wünschte, sie möchten veranlassen, daß der Kronprinz sich wohl befinde. Damals gab es inmitten jenes Waldes einen zeichenkundigen Brahmanen,

41. (durch) würdiges Betragen war er weitbekannt und hochberühmt in der Fähigkeit, zu disputieren; als er die Zeichen sah, freute er sich im Herzen und sprang vor Freude über das noch nicht Dagewesene.

42. Da er wußte, daß des Königs Herz voll Angst und Sorge war, sprach er zu dem König mit Aufrichtigkeit: »Die menschlichen Lebewesen in der Welt erstreben vor allem einen außerordentlichen, bedeutenden Sohn«.

43. Der König jetzt, wie (zur Feier der) Vollendung des ersten Monats[1], sollte über die Geburt große Freude empfinden; (denn) der jetzt geborene seltene, wunderbare Sohn wird notwendig Geschlecht und Stamm berühmt machen (oder: berühmt werden in Geschlecht und Stamm).

44. Sei ruhigen Herzens für dich selbst, froh und glücklich, nicht laß erwachsen und überhandnehmen Angst und Zweifel; die wunderbaren Vorzeichen sind gehäuft[2], Familie und Staat werden von jetzt ab sich wenden zu Fülle und Segen.

45. Der außerordentliche, bedeutende Sohn, den du erzeugt hast, wird sicherlich der Retter der Welt sein; nur dies ist der Körper des höchsten Weisen[3], goldfarbig, von wunderbarem Glanze.

46. Mit solchen außerordentlichen, bedeutenden Merkmalen[4] muß er Samyak Sambodhi[5] vollenden; wenn er sich mit den Vergnügungen in der Welt beschäftigt, muß er ein Weltherrscher (cakravartin[6]) werden[7].

47. Überall ist er der Herrscher der großen Erde, tapfer und kraftvoll, nach rechtem Gesetze regierend, lenkt er (als) König die vier Reiche; er hat die Oberherrschaft über die Könige in der ganzen Welt inne —

---

[1] 滿月 man-yüeh ist das Freudenfest bei Vollendung des 1. Monats nach Geburt des Kindes (vgl. Grube, Zur Pekinger Volkskunde 5/6).

[2] 家國 könnte eventuell Objekt zu 集 sein; das scheint mir aber nicht so sinngemäß zu sein wie meine Übersetzung.

[3] 士 shi bedeutet schon im späteren klassischen Chinesisch: Gelehrter, Studierter. Hier hat es offenbar eine speziellere Bedeutung. 上士 shang shi könnte ein Beiname von Buddha sein; ich finde aber nur 無 | | , d. h. anuttara.

[4] Die Konstruktion legt die Vermutung nahe, daß hier die Übersetzung eines Sanskrit-Bahuvrīhis vorliegt: »einer, der mit solchen . . . .-Merkmalen ausgestattet ist« oder »dessen Merkmale . . . . sind«. 相 siang = lakṣaṇa (vgl. I, 39).

[5] 正覺 cheng chiao = bodhi, sambodhi (Eitel, I. Aufl., S. 24). Takakusu, Glossar S. 149, gibt für 成等覺 abhisambuddho an.

[6] 轉輪王 chuan lun wang, wörtliche Übersetzung des Sanskritkompositums śakravarti-rāja, d. h. der radumdrehende König.

[7] Für den ganzen Vers vgl. Windisch, B. G. S. 160, Zitat aus dem Mahāvastu.

48. wie von den strahlenden Lichtern der Welt das Licht der Sonne das weitaus stärkste ist. Wenn er, im Bergwald wohnend, öffnend das Herz, Erlösung erstrebt,

49. (dann) wird die echte Erkenntnis[1] des Siddhārta[2] überallhin in der Welt leuchten, gleich wie Berg Sumeru überallhin der König der Berge ist.

50. Von allen Kostbarkeiten ist das Gold die höchste, von allem Fließenden ist das Meer das höchste, von allen Sternbildern des Tierkreises ist der Mond das höchste, von allen leuchtenden Körpern ist die Sonne der höchste.

51. Der Tathāgata, in der Welt wohnend, ist unter den Vollkommenen[3] der höchste; die klaren Augen[4] (sind) lang und dazu weit, mit nach oben und unten zwinkernden langen Augenwimpern[5].

52. Die Augen weit geöffnet und ernst blickend, von violettblauer Farbe, von strahlendem Glanz und Halbmondform; bei solchen Zeichen sind dann nicht die außerordentlich bedeutenden Augen im Widerspruch mit der gewöhnlichen Art!(?)

---

[1] 智慧 chi-hui = prajñā (paramita).

[2] 成就 ch'eng-ts'in, der erste Name Buddhas. De Harlez (T'oung-pao VII I. Serie, S. 363): siddhartha = qui a achevé son affaire, sa mission.

[3] 足 tsuh wörtl. genügen, heißt auch vollkommen, rein, würdig sein.

[4] 淨目 tsing-muh steht wohl für 目清淨, d. h. viśuddhanetra.

[5] 上下瞬長睫, diesen Ausdruck finde ich bei De Harlez nicht, doch wird er wohl einem Sanskritwort entsprechen.

Zu den Versen 46—51 gibt es eine Parallelstelle im 佛本行經 Foh-pen-hing-king (k. I, 5b); sie lautet:

1. 梵志喜顏 對日天王 今應稱慶 不宜懷感
2. 王族更新 當從今始 轉輪聖帝 應臨四方
3. 案卦占察 右脇生者 必爲尊貴 聖達普智
4. 臨衆王上 顯如須彌 爲衆山王 無能尼者
5. 衆寶之中 如意爲最 衆流之中 大海爲最
6. 衆光之中 日月爲最 今是太子 衆聖中最
7. 案占古典 有威儀王 因手而生 律王掌中。

In der Übersetzung heißt es:

1. Die Brahmanen (brahmacarin = 梵志), mit frohem Gesicht, antworteten dem Himmelskönig: Jetzt soll man Glück wünschen, nicht ziemt es sich, Kummer und Sorge zu haben.
2. Der königliche Stamm wird sich auffrischen und erneuern; es gebührt sich, daß er von jetzt ab Śakravartins und heilige Kaiser hervorbringe (radumdrehende heilige Kaiser); es ziemt sich, daß er die vier Weltteile beherrsche (überschaue).

53. Darauf sprach der König zu dem Brahmanen: »Wenn es ist wie das, was du sagst, diese wunderbaren[1], seltenen Zeichen, infolge welches Kausalnexus

3. Die Wahrsagebücher dieses (des) Falles sind befragt worden(?): der aus der rechten Seite Geborene muß ein Ārya sein, [尊貴 tsun-kwei ist wahrscheinlich ein Beiname von Buddha, den ich aber noch nicht belegt gefunden habe: kwei und tsun scheinen mir Synonymkomposita zu bilden; jedes einzelne bedeutet: ehrwürdig, verehrenswert. Zu tsun 尊者 = arya, vgl. Eitel, S. 17 und G. Nr. 11945] im heiligen Dharma allwissend. [達 tah steht offenbar hier für die vollständige lautliche Transkription von dharma = tah-mo(| 磨); vgl. Eitel, S. 43 und G. Nr. 10473]; [allwissend = 普智 pu-chi ist wohl gleich sanskr. sarvavid und ein Epitheton von Buddha.]

4. Er überschaut als Oberster alle Könige, (weithin) leuchtend, ist er wie Sumeru der König aller Berge, einer, den keiner erreichen kann. [無能尼者 scheint mir ein Beiname von Buddha zu sein und ist wohl gleich 無能勝者, d.h. einer, den keiner erreichen (übertreffen) kann (Quelle: foh-pen-hing-king, k. I, 4b).

5. (Wie) unter allen Edelsteinen die Wunschperle (如意珠 = mani = Symbol Buddhas; vgl. Eitel, S. 96) der höchste, unter allen Gewässern der Ozean das höchste (größte) ist,

6. unter allen Lichtern Sonne und Mond die höchsten sind; (so) dieser Kronprinz unter allen Heiligen der höchste [im andern Text stand für 聖 heilig = 足 = würdig, wert, vollkommen (vgl. oben Str. 51)].

7. Nach den alten Werken der Wahrsagekunst gab es einen König von königlichem Benehmen; er wurde aus dem Innern der Hand geboren und König Lüh (律) in der Mitte der Handfläche . . . .

Und nun folgt im Foh-pen-hing-king die Aufzählung der wunderbaren Geburten, die im Foh-so-hing-tsan I, 10 erzählt werden.

Die oben angeführte Parallelstelle ist in anderem Versmaße wie die des Buddhacarita geschrieben und — wie mir scheint — auch anders geartet im Stil, trotz der fast wörtlichen Übereinstimmung. Die Stellung und Wahl der Zeichen deuten auf einen anderen Schriftsteller hin. Der Verfasser des Buddhapūrvakaryā-Sutra ist unbekannt, der Übersetzer hat 427—449 gelebt. Dharmarakṣa soll das Buddhacarita 420 übersetzt haben; es wäre nicht unmöglich, daß die angeführte Stelle als stereotyper Ausdruck aus dem Buddhacarita entnommen ist. Diese Verse gehören zu denen, die uns im Sanskrittext nicht überliefert sind. Mir scheint hier ein Beweis mehr vorzuliegen, daß sie echt indischen Ursprungs sind, da wir sie in einem andern Werke der buddhistischen Literatur wiederfinden.

[1] 因緣 yin, yüan, sanskr. hetu, pratyaya; in der Verbindung yin-yüan ist es im sanskr. nidāna. Yin-yüan erklärt G. Nr. 13215 "the cause which produces effects in another stage of existence".

54. sollten sie nicht bei den früheren Königen sein, aber in meinem Geschlecht erscheinen? Der Brahmane sprach zu dem König: »Nicht ziemt es sich, so zu sprechen;

55. großer Ruhm und Weisheit, Ansehen und (äußerer) Besitz — bei solchen vier Dingen soll man nicht früher oder später in Betracht ziehen.

56. Dasjenige, woraus die Natur der Dinge erwächst, das entsteht jegliches aus dem Kausalnexus[1]. Jetzt ist es angebracht, (alle) Vergleiche zu erzählen, der König (möge) nun aufmerksam zuhören.

57[2]. P'i-k'iu[3] und Yang-k'i-lo[4], diese beiden aus Ṛṣi-Geschlecht, welche lange Zeit fern von der Welt lebten, erzeugten jeder einen außerordentlich ungewöhnlichen Sohn:

58. P'i-li-ho-po-ti[5] und Shu-kia-lo[6], welche die Śāstras[7] der Kaiser und Könige erschaffen konnten, die nicht aus früherem Geschlecht gekommen waren.

59. Die Sūtras und Śāstras[8] des Ṛṣi Sah-lo-sah[9] waren lange zerstört[10], aber er erzeugte P'o-lo-p'o[11], welcher die berühmten Sūtras und Śāstras zusammenfügte und wiederherstellte[12].

---

[1] Man könnte hier auch übersetzen: »Was erfolgt aus der Natur der Dinge, das ist dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen.« Es steht im Text wieder yin-yüan = nidānam.

[2] Von hier ab beginnt der chinesische Text wieder mit dem Sanskrit im allgemeinen übereinzustimmen (vgl. Cowells Anm. zu sanskr. I, 46). Chinesisch 57/58 gibt sanskr. 46 erweitert wieder.

[3] 毗求 Bhṛgu.

[4] 央耆羅 Aṅgiras.

[5] 毗利訶鉢低 Bṛhaspati.

[6] 憐迦羅 Śukra.

[7] 論 lun 王論 = sanskr. rājaśastra.

[8] 經論 king-lun.

[9] 薩羅薩 Sarasvata (Bc. I, 47).

[10] Takakusu, Glossar S. 159 gibt für 斷絶 ucchindati an, d. h. cut off, destroy.

[11], [12] 婆羅婆 Parāśara (?) wird hier im Sanskrittext nicht erwähnt, vgl. aber IV, 76 = chines. 婆羅含 IV, 44 (Beal 297). Nach Formichi (S. 303) war Parāśara der Sohn von Śakti, der Enkel von Vasiṣṭha, und der Vater von Vyasa (Kṛṣṇa Dvaipāyana). Im chinesischen Text tritt Parāśara — vorausgesetzt, daß 婆羅婆 richtig transkribiert ist — als Sohn von Sārasvata auf. Dieser soll in einem ganz frühen Zeitalter gelebt haben und dann in einem späteren als Kṛṣṇa Dvaipāyana wiedergeboren sein. Der Sanskrittext liest für das letzte Verspaar von chines. 59 in Vers 47c, d: vyāsastathāpaṇ bahudhā cakāra na yaṁ vaśiṣṭhaḥ kṛtavānaśaktiḥ. Die ganze chinesische Strophe weicht von dem Inhalt der Sanskritvorlage erheblich ab. Diese hat: »Und der Sohn von Sārasvatī verkündete den verlorenen Veda wieder, den sie vorher nicht geschaut hatten; ebenso machte

60. Wenn jetzt Wissen geboren wird, so muß das Entstehen nicht aus den Nachkommenschaften[1] der Vorfahren hervorgehen. Der Ṛṣi Pi-ye-so[2] schuf in großer Menge alle Śāstras und Sūtras.

61. Der späte Nachkomme Poh-mi[3] hat ausgiebig Gātha-Abschnitte[4] gesammelt; der Ṛṣi A-ti-li[5] erklärte nicht die Abhandlungen über die Medizinkunst.

62. (Aber) der später geborene A-ti-li[6] konnte gründlich alle Krankheiten behandeln; der zwiegeborene Ṛṣi Kü-shi[7] war nicht bewandert in den Sūtras der fremden Lehren[8];

63. nachher König Kia-ti-no[9] legte vollständig die fremden Lehrsysteme aus; der Zuckerrohr-König[10], der seinen Stamm begann, vermochte nicht, die Gezeiten des Meeres zu regeln.

64. Dann aber vermochte König So-kia-lo[11], der 10 000 königliche Söhne erzeugte und auferzog, die Gezeiten der großen Meere zu regeln,

---

Vyāsa ihn vielfach, den der kraftlose Vaśiṣṭha nicht (so) gemacht hatte.« Es sieht aus, als habe der Übersetzer hier die Vorlage nicht verstanden. Auffällig ist, daß im chinesischen Text Vyāsa erst in der nächsten Strophe und Vaśiṣṭha gar nicht erwähnt wird. Dagegen siehe Vaśiṣṭha in Strophe 75, entsprechend sanskr. 57.

[1] Der mir vorliegende Text liest 禺; die chinesische Ausgabe in Leipzig hat 胃. Offenbar handelt es sich in der japanischen Ausgabe um einen Druckfehler, denn 禺 gäbe keinen Sinn. Die ersten drei Verse dieser Strophe sind schwierig und auf verschiedene Weise zu übersetzen. Der Sanskrittext gibt leider hierüber keinen Aufschluß.

[2] 毗耶娑 = Vyasa; vgl. sanskr. 47 u. o. Anm. zu Vers 59.

[3] 跋彌 = Valmiki (sanskr. 48).

[4] 偈 ki, Transkription für gātha; 章句 bedeutet Abschnitt, Teil. Es ist kaum anzunehmen, daß 偈章句 Äquivalent für sanskr. padya ist (48). Eine wörtliche Übersetzung scheint hier nicht vorzuliegen, besonders da auch Cyavana im chinesischen Text nicht genannt wird. Die Diskussion über die Bedeutung von padya, zu der Formichi S. 303 Stellung nimmt, scheint für den chinesischen Text nicht notwendig. Diese Frage kann nur vom Sanskrit her entschieden werden.

[5] 阿低利 = Atri (sanskr. 48e).

[6] 阿低離 = Ātreya (sanskr. 48d).

[7] 駒尸 = Kuśika (sanskr. 49a).

[8] 外道 = tīrtya.

[9] 伽提那 = Gāthina, Vater von Viśvāmitra; sanskr. 49 enthält diesen Namen nicht. Der Vers lautet: »Und welches Brahmanentum Kuśika nicht erlangte dessen Bewirkung erreichte der Sohn, o König (Vok. ?). Eine sichere Entscheidung gibt der chinesische Text über den Vokativ rājan (?) nicht. Im chinesischen Vers ist er nicht anzunehmen, besonders wegen des parallel gebauten ersten Verses von Strophe 64, in dem 王 zweifellos Nominativ ist.

[10] D. h. der erste aus dem Stamme der Ikṣvāku.

[11] 娑伽羅 = Sagara. Chines. 63c bis 64d ist eine ziemlich schwerfällige Ausführung von sanskr. 49c, d. 潮 ch'ao = vela.

und (er) bewirkte, daß sie die regelmäßigen (oder geregelten) Grenzen nicht überschreiten.

65. Der Ṛṣi She-na-kü[1] erlangte ohne Führer den Weg der (inneren) Versenkung; alle, die einen berühmten Namen erlangten, erzeugten sämtlich aus eigener Kraft[2].

66. Manche, die zuerst herrlich sind, werden später niedrig, die zuerst niedrig sind, werden später herrlich; Kaiser, Könige, alle göttlichen Heiligen, müssen nicht notwendig vom eigenen Stamme abhängig sein[3].

67. Deshalb soll man in allen Welten nicht das Frühere und Spätere beachten; o, großer König, da es jetzt so ist, ziemt es sich, daß du einen sehr freudigen Sinn erwachsen läßt[4];

68. (und) weil der Sinn sehr freudig ist, sei auf immer geschieden von Zweifel und Argwohn[5].« Als der König die Rede des Ṛṣi gehört hatte, freute er sich sehr und vermehrte die Gaben[6].

69. »Ich habe jetzt einen herrlichen Sohn erzeugt[7]; der paßt dazu, den Thron des Rades zu überliefern. Da ich an Jahren schon verfallen und greisenhaft bin, verlasse ich die Familie[8] (und) gebe mich dem Brahmanenwandel[9] hin,

70. damit ich nicht veranlasse den heiligen Königssohn, die Welt zu verlassen und in den Bergwäldern umherzustreifen[11]. Damals gab es einen Buße übenden[10] Ṛṣi, der nahe im Garten wohnte.

---

[1] 闍那跋 = Janaka. Bis auf diesen Namen hat Strophe 65 kaum etwas mit sanskr. 50 gemeinsam. Der chinesische Text hat 禪(道) = dhyana. Sollte das vielleicht für sanskr. yogavidhi stehen?

[2] Oder: wurden gezeugt aus eigener Kraft (vgl. Beal, Anm. zu Strophe 65). Dieses letzte Verspaar weicht vollkommen von sanskr. 50c, d ab.

[3] Wenn diese Strophe sanskr. 51 wiedergeben soll, so ist der klare Gedankengang des Sanskritverses im Chinesischen sehr verwischt. Sanskrit: »Deshalb ist nicht Alter, nicht Zeit die Norm; irgendwo gewinnt irgendwer den Vorrang in der Welt, und die guten Taten der Könige und Ṛṣi, welche von den Vorfahren unausgeführt waren, sind von den Söhnen ausgeführt worden.« Vgl. hierzu Cowells Anm.: »kṛtāni pūrvairakṛtani putraiḥ« der Pariser Sanskrithandschrift.

[4] Die Strophe gehört inhaltlich noch zu sanskr. 51.

[5] Der Imperativ scheint mir hier einer anderen Konstruktion vorzuziehen zu sein.

[6] Sanskr. 52, 53, für sanskr. satkārapūrvam pradadau dhanāni scheint im Chinesischen zu stehen 增供養 (vermehrte die Gaben). 供養 steht sonst für sanskr. puja. (Vgl. oben Strophe 23).

[7] Könnte auch konstruiert werden: der jetzt von mir erzeugte Sohn.

[8] 出家 ch'uh-kia = pravrajita.

[9] 梵行 fah-hing = brahmacaryam.

[10] 苦行 k'u-hing = tapas.

[11] Diese Verse stehen fast im Gegensatz zu sanskr. 53c, d: »Möge er der Herr der Erde werden nach deinem Worte, und möge er die Wälder erreichen, wenn er das Alter erlangt hat.« Vielleicht ist der chinesische Text so zu verstehen,

71. Mit Namen (genannt) hieß er A-sze-to[1], der vollkommen die Gesetze der Zeichen auslegte; er kam zur Pforte des Königspalastes. Der König sprach: »Das muß Brahmadeva[2] sein[3].

72. Buße tun[4] und sich freuen am rechten Dharma — sind diese beiden Zeichen[5] zusammen offenbar, dann sind die Zeichen des Brahmanenwandels[6] ganz ausreichend[7].« Darauf hatte der König eine große Freude;

73. sogleich bat er ihn, in den Palast zu treten und reichte ihm ehrerbietig Gaben[8]. Als er im Begriff war, in das Gymnaceum[9] einzutreten, freute er sich nur, den Kronprinzen zu sehen.

74. Obwohl es eine Menge Dienerinnen gab, (war es,) als ob er in einem leeren großen Walde weilte; ruhig saß er auf dem Thron des rechten Dharma, (und) sie fügten vermehrte Ehrfurcht hinzu und dienten ihm[10],

75. wie der König An-ti-tieh[11] dem Po-si-ch'a[12] diente. Dann sprach[13] der König zu dem Ṛṣi: »Ich habe jetzt großen Gewinn erlangt[14].

---

daß der Königssohn — solange er jung ist — Herrscher der Welt sein soll, im Alter aber (nach dem Sanskrittext) in den Bergwäldern leben soll, wie es der Vater tun will. Das entspricht der brahmanischen Lehre von den vier āśramas, von denen die dritte Stufe der vanaprastha (Waldeinsiedler) ist.

[1] 阿私陀 Asita.

[2] 梵天 fan t'ien.

[3] Die chinesische Konstruktion mit 應 »ying« am Ende ist ungewöhnlich: »ying« kann aber unmöglich zum folgenden gezogen werden.

[4] Vgl. oben I, 70.

[5] lakṣaṇa, vgl. I, 39.

[6] Vgl. I, 69.

[7] Die chinesischen Strophen 71, 72 weichen so weit von dem Sanskrit ab, daß man auf eine andere — vielleicht unvollkommene — Vorlage des Übersetzers schließen kann. Der Sanskrittext ist einfacher und klarer.

[8] 供養, vgl. I, 23 und 68; hier könnte man eventuell auch übersetzen: »verehrte ihn und reichte ihm Gaben.«

Die Verse 1, 2 entsprechen sanskr. 55d und 57a, b. 55d liest: »er ließ ihn in den Königspalast eintreten« (praveśayāmāsa nareindrasadma); aber das Subjekt ist verschieden, im Chinesischen: der König, im Sanskrit: des Königs Lehrer (rājño guruḥ); sanskr. 57a, b ehrt der König selbst den Weisen, wie im Chinesischen; vielleicht entspricht chines. 恭敬 dem sanskr. prati-pūj.

[9] 內宮 = pura, vgl. oben I, 29.

[10] Die Dienerinnen fehlen im Sanskrit; auch 正法座 (der Thron des rechten Dharma), vielleicht ein Termin. technic., fehlt im Sanskrit. 正法 = saddharma (?).

[11] 安低牒 Anti-(deva)
[12] 波尸吒 Vasiṣṭha
} vgl. sanskr. 57d.

[13] Sprach = 白, sehr bezeichnend: der König wird durch diesen Ausdruck als Rangältester charakterisiert.

[14] Stimmt im Gedanken, aber nicht im Wortlaut mit sanskr. 58a überein; die Erwähnung der Familie fehlt im Chinesischen.

76[1]. Ich habe dich bemüht und eingeladen, o großer Ṛṣi. und du hast dich herabgelassen, (zu mir) zu kommen und zu nehmen und zu empfangen mein ganzes Habe, wie es sich zu tun ziemt. Ich bitte dich nur: lehre nun deine Unterweisung.«

77. So gepriesen und eingeladen, freute sich der Ṛṣi sehr: (er sprach:) »Herrlich, o immer siegreicher König, mit allen Tugenden bist du vollständig versehen;

78[2]. du liebst zu erfreuen die zu bitten Kommenden. barmherzig breitest du aus das erhabene rechte Dharma. menschlich und weise, aus hervorragendem Stamme, ehrerbietig folgst du schön der Gewohnheit.

79. Infolge aller Vollkommenheiten[3] der früheren Existenzen[4] werden jetzt herrliche Früchte offenbar[5]: du magst mich sagen hören den Grund meines jetzigen Kommens.

80. Als ich, dem Wege der Sonne folgend, kam, hörte ich im Luftraum eine göttliche Rede (oder: Worte eines Gottes), die sagte: .Der König hat einen Kronprinzen erzeugt; der soll den Weg der rechten Erkenntnis vollenden (ein echter Buddha werden)[6].'

---

[1] Diese Strophe ist eine freie Wiedergabe von sanskr. 58.

[2] 77, 78 entspricht ungefähr sanskr. 59, 60. Chines. 77 a. b gibt sanskr. 59 a. b genau wieder; die 2. Hälfte von sanskr. 59 fehlt im chines. 77 c bis 78 d ist eine Ausführung von sanskr. 60, in der einzelne Ausdrücke übereinstimmen.

Die chinesische Strophe 78 ist besonders in ihrem letzten Teil ohne den Sanskrittext nicht zu verstehen. Die Beziehung des Sanskritverses auf die 1. Person fehlt im Chinesischen; ob Beal eine andere Lesart hatte oder falsch übersetzt hat. kann ich nicht entscheiden. Mein Text liest:

a) 愛樂來求者. b) 惠施崇正法.
c) 仁智姝勝族. d) 謙恭善隨順

Vers a könnte für priyātithau als Äquivalent stehen. das erscheint mir aber unsicher. 惠施 entspricht »tyāgini«; 崇正法 scheint »dharmakāme« zu entsprechen. Ich möchte annehmen, daß c, vielleicht auch d eine wörtliche Übersetzung eines Teiles von sanskr. 60. 2. Hälfte darstellen soll. Das Dvandva-Kompositum: sattvaanvaya-jñāna-vayo scheint wörtlich übersetzt zu sein. Zweifelhaft ist die Übereinstimmung von sattva mit 仁 = Menschlichkeit, Humanität; anvaya = 族, zu dem im Chinesischen noch zwei Attribute hinzugetreten sind; jñāna = 智; vayas scheint als Äquivalent 恭 zu haben, das wörtlich bedeutet: durch Alter entkräftet. Das im Chinesischen vorangehende 謙 bedeutet »Ehrerbietung. verehren«. 恭謙 ist Synonym-Kompositum = ehrerbietig.

[3] 妙 miao, wörtl. »wunderbar«; hier ist es Substantiv und entspricht dem sanskr. prāṇīti (praṇaya). Siehe t'oung pao VII. I. Serie, S. 376, und Takakusu. Glossar S. 209, »paṇīto«.

[4] 宿(植)殖

[5] Das Verspaar stimmt kaum mit sanskr. 61 überein.

[6] Die Strophe entspricht ungefähr sanskr. 62, ist aber keine wortgetreue Übersetzung. Für sanskr. bodhāya ist 正覺 anzusehen. (Vgl. O. Franke, Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1907, S. 68, Anm. 9, und Eitel. II. Aufl., S. 32) 道 = marga, Weg zum Nirvāna.

81. Zugleich sah ich die vorangehenden Glückszeichen[1]; deshalb bin ich jetzt hierhergekommen und wünsche, das vom Śākya-Könige aufgerichtete Banner des rechten Dharma zu sehen[2].«

82. Nachdem der König die Rede des Ṛṣi gehört hatte, beschloß er, das Netz des Mißtrauens zu verlassen; er befahl, den Kronprinzen herauszutragen, um ihn dem Ṛṣi zu zeigen.

83[3]. Der Ṛṣi betrachtete das Tausend-Speichen-Rad[4] unter den Füßen (an den Sohlen) des Kronprinzen[5], die netz(artigen), seidigen Zehen und Finger der Hände und Füße[6], und die Anhäufung von weißem Haarflaum zwischen den Augenbrauen[7];

84. die verborgenen Zeichen geheimnisvoller männlicher Kraft[8] (männlicher Merkmale), den strahlenden Glanz (seines) Aussehens; als er die

---

[1] 相 = lakṣaṇa (vgl. I, 39, 72 u. a.); sanskr. 63b »nimitta«, sonst nicht für 相 belegt.

[2] Chines. 81 entspricht ziemlich genau sanskr. 63; für 正法幢 (das Banner des rechten Dharma) sanskr. (śakra)dhvaja. Diese Wiedergabe scheint mir charakteristisch für die Religiosität des Übersetzers, wenn ihm nicht ein anderer Text vorlag. Vgl. die Anm. zu I, 63 von Cowell, S. B. E. 49, S. 11.

[3] Chines. 82, 83, 84a entsprechen fast genau sanskr. 64, 65.

[4] 千輻輪 ts'ien-fuh-lun = cakrāṅka (sanskr. 65a).

[5] Man könnte auch (wie Beal) etwas anders, aber unchinesisch, konstruieren; dann kämen die Bahuvrīhi des Sanskritverses schärfer zum Ausdruck: »Der Ṛṣi betrachtete den Prinzen, das Tausend-Speichen-Rad unter den Füßen (cakrāṅkapādaṁ) usw.« Nach chinesischen Stellungsgesetzen muß aber »das Tausend-Speichen-Rad .... usw.« abhängig von dem ersten Satz (und Vers) sein, und dieser im Genitiv stehen.

[6] 手足網縵指 shou-tsuh-wang-man-chi entspricht gewiß dem sanskr. (65b): jālāvanaddhāṅgulipāṇipādaṁ. T'oung-pao VII, I. Serie, S. 367, Nr. 28 wird für 手足網縵 jālabandhahastapāda als Äquivalent angegeben. Die zwei letzten Glieder beider Sanskritkomposita stehen im Chinesischen voran. In jālāvanaddhāṅgulipāṇipādaṁ gehört aṅguli zu pāṇi und pada; also Finger und Zehen. Sie haben jāla, ein Netz wie eine Schwimmhaut, zwischen sich. Im Chinesischen ist das grammatische Verhältnis nicht das gleiche. 網縵 »netz(artig), seidig« gehört als Adjektiv zu 指, das Zehe oder Finger bedeutet, hier aber offenbar beide Bedeutungen hat. Zu 指 ist 手足 Genitiv.

[7] 眉間白毫(跡) mei-kien-peh-hao-(chi) entspricht sonst sanskr. jarṇayakeśaurṇya; hier steht im Sanskrittext »ūrṇabhruvaṁ« (Konj. svarṇabhruvaṁ).

[8] Im Text steht 馬藏隱密相 ma-tsang-yin-mih-siang; ma = Pferd, yin steht vielleicht für 陰; yin ma hat den Sinn von 雄馬陰 = maris secreta (vgl. T'oung pao VII, 1. Serie, S. 366, Nr. 24 und Anmerkungen). 馬陰藏 = kośagatavastiguhya. »yin-ma-tseng« auch = kopīnaṁ (Takakusu, Glossar S. 176). Der Sanskrittext hat hierfür: varaṇavastikośaṁ; bei der im übrigen wortgetreuen Übersetzung dieses Verses fällt es auf, daß sanskr. vāraṇa (Elefant) im chines. ma (Pferd) gegenübersteht — beide als Verkörperungen der Männlichkeit.

noch niemals dagewesenen Zeichen[1] der Geburt sah, brach er in Tränen aus und seufzte tief[2].

85[3]. Als der König den Ṛṣi weinen sah, dachte er an seinen Sohn und sein Herz wurde besorgt; (sein) Atem stockte und füllte Herz und Brust. In großer Furcht, ohne sich beruhigen zu können,

86. unbewußt, stand er von seinem Sitze auf, beugte den Kopf zu den Füßen des Ṛṣi und redete den Ṛṣi an mit den Worten: »Die Geburt dieses Kindes ist außergewöhnlich[4].

87. sein Aussehen[5] (ist) äußerst ernst und majestätisch[6], beinahe nicht verschieden von göttlichen Menschen[7]; du sagst, er werde der Höchste unter den Menschen sein[8]. — warum läßt du Kummer und Sorge erwachsen?

88[9]. Wird es nicht (oder: er wird doch nicht) ein kurzlebiger Sohn sein, mir Kummer und Sorge erwachsen lassen[10]? Lange dürstend habe ich amṛta erreicht und sollte es nun etwa wieder verlieren[11]?

---

[1] Der Text hat 想 hsiang = Gedanken; mir scheint hier ein Fehler vorzuliegen und 想 für 相 zu stehen: »Gedanken« wäre in diesem Zusammenhange sinnlos.

[2] Der Sanskritvers 66 ist durch 84 b, c, d nur zum Teil wiedergegeben. Die dhātrī fehlt (wie auch in chines. 82 gegen sanskr. 64), und der Vergleich mit dem Sohn von Agni: devyaṅkasaṁviṣṭam-iva-agniśūnum.

[3] Chines. 85 und 86 a. b, c entsprechen dem Sinne nach sanskr. 67; es ist aber keine wörtliche Übersetzung, kein chinesischer Ausdruck stimmt mit einem Sanskritausdruck überein.

[4] Entspricht sanskr. bahvadbhutaṁ janma: (68 b) 奇特 = bahu-adbhutaḥ. 86 d bis 87 stimmt fast wörtlich mit sanskr. 68 überein.

[5] 容貌 wahrscheinlich gleich vapus.

[6] Vielleicht soll sanskr. dīpta(m) durch diesen Ausdruck wiedergegeben werden; allerdings bezieht sich diptaṁ auf »janma« im Sanskrit, hier dagegen »ernst und majestätisch« auf das Aussehen (eventuell auf die Gestalt).

[7] Der chinesische Ausdruck stimmt mit der Sanskritlesart C überein: (vapur)sure (vgl. Cowell, Anm. 7 zum Text und Übersetzung Vers 68, Anm. 7) oder besser nach der Konjektur von Lüders: »svalpaṁtaraṁ yasya vapuḥ surebhyo« chines. 天人; svalpaṁtaraṁ = 始不異.

[8] 汝言 = āttha; 人中上 steht offenbar für sanskr. uttamaṁ bhāvinam; sehr frei wiedergegeben.

[9] Gleich sanskr. 69.

[10] Ich habe nach chinesischen Stellungsgesetzen konstruiert; dem Sanskrittext folgend ist eine andere (unchinesische) Konstruktion möglich und wahrscheinlich, da es sich um eine wörtliche Übersetzung zu handeln scheint 非短壽子 = sthirayuḥ kumaraḥ (bhagavan). Der Vokativ »bhagavan« fehlt im chines. 生我憂悲乎 = śokaya mama prasūtaḥ. Das fragende oder vermutende finale 乎 hu = »irgend, etwa« scheint für sanskr. kaccinna zu stehen; vgl. Cowell, Text 68, Anm. 1 und Übersetzung Anm. 3.

[11] 甘露 kan-lu, wörtl. süßer Tau; dieser Ausdruck soll offenbar sanskr. salilaṁjaliḥ = »2 Handvoll Wasser« wiedergeben.

89[1]. Ich werde doch nicht verlieren die Kostbarkeit meines Eigentums? Aussterben machen die Familie, ein Ende setzen dem Reiche? Wenn ich einen herrlichen Sohn am Leben habe, dann kann ich ihm das Reich einmal übertragen[2].

90[3]. Zur Zeit meines Todes ist mein Herz zufrieden; ich bin ruhig und froh, daß ich eine andere Generation erzeugt habe, wie ein Mann mit zwei Augen, der mit dem einen schläft, mit dem andern wacht[4].

91[5]. Nicht wie eine Herbstfrost-Blume, die — obwohl weit geöffnet — doch nicht echt ist. Der Mensch, inmitten seines Stammes[6], liebt innig[7] den tadellosen Sohn[8].

92. Zur rechten Zeit, in Rücksicht auf die Erinnerung sprich[9]; laß mich erlangen, daß ich wieder auflebe«[10]. Sobald der Ṛṣi wußte, daß der königliche Vater im Herzen große Sorge und Furcht hegte,

[1] Ziemlich ungenaue Wiedergabe von sanskr. 70 a, b. 家 = kula(?).

[2] Wörtlich: dann hat die (gibt es bei der) Reichserbschaft etwas, was man (ich) übertragen kann.

[3] Vgl. sanskr. 70 c, d.

[4] Diese Stelle, die im Sanskrit dunkel erscheint und verschiedenartig übersetzt und erklärt wird, ist in der chinesischen Version in der Konstruktion und Bedeutung klar. Vgl. Cowells Übersetzung und Anmerkung: "I who keep one eye ever awake, even when my son is asleep." Formichi übersetzt (S. 134 und Anm. S. 106): »... io che perfino dormendo tengo l'occhio aperto e vigile sul figlio meo.« Bei diesen Übersetzungen wird eine Übereinstimmung mit dem Chinesischen nicht erzielt. Der Vergleich im chinesischen Text ist klar: Das schlafende Auge stellt die vergangene, das wache Auge die folgende Generation (die des Sohnes) dar. Der Sanskrittext scheint hier fehlerhaft zu sein. Ich möchte folgende Lesart annehmen: »suptopi (ex Conj. C. P.) putre' nimiṣaikacakṣuḥ« (Text) und übersetze dann: »Ich, obgleich eingeschlafen, wache mit einem Auge in meinem Sohne.«

[5] Gleich sanskr. 71. Kaccinna me jātam ... kulaprabālaṁ pariśoṣabhāgi fehlt im Chinesischen; für aphullam steht vielleicht 無實. Im ganzen halte ich dieses chinesische Verspaar für eine freie Wiedergabe der Sanskritfassung. Im Chinesischen fehlt der klare Übergang von 90 zu 91; das chinesische Verspaar, im Gegensatz zum Sanskrit, schwebt in der Luft.

[6] Für sanskr. bāṁdhavānaṁ (nahe Verwandte) steht chines. 親族 = Clan, Blutsverwandte (Giles Nr. 2081).

[7] 愛深 ... wäre wörtlich »er liebt den tiefen, tadellosen Sohn«. Sollte es aber nicht eher 深愛 heißen?

[8] 無過(子) wu-kuo-(tze), auch niravadya, ein Beiname Buddhas; sanskr. 71 fehlt dieser Ausdruck.

[9] 宜時爲記說; Beal scheint eine andere Lesart gehabt zu haben, da seine Übersetzung von diesem Text ganz abweicht.

[10] Das erste Verspaar fehlt im Sanskrit. 92 c, d und 93 a entspricht fast wörtlich sanskr. 72 a, b.

93. sprach er alsbald zu dem großen König: »O, König, fürchte dich jetzt nicht; was ich früher gesagt habe, der große König beachte es, nicht lasse er Zweifel in sich erwachsen[1].

94. Die jetzigen Zeichen sind wie die früheren, man muß nicht andere Gedanken hegen; ich selbst bin nur traurig und vergieße Tränen, weil meine Jahre zur Neige gehen.

95. Jetzt, da ich mich dem Ende nähere, wird dieses Kind entsprechend der Welt (geeignet für die Welt) geboren, um zu beendigen die Geburten ist er geboren: dieses (ist ein) von den Menschen schwer zu erlangendes Geschehen[2].

96[3]. Er soll den Thron der heiligen Könige aufgeben und nicht haften am Bereich (wörtl. in den Grenzen) der fünf Sinne, mit Kraft und Fleiß die Bußübungen pflegend (und) das Wissen erklärend[4] die Wahrheit erlangen[5].

97[6]. Für immer, um aller Lebewesen willen, vernichtend[7] das Hindernis von Irrtum und Dunkel[8] in der Welt[9], auf ewig erstrahlt er, der Sonnenglanz der Erkenntnis[10].

---

[1] 93b bis 94b sind eine Ausführung von sanskr. 72c, d. 大王 könnte auch Objekt zu 前已語 sein; dann übersetzt man: »was ich früher dem großen König gesagt habe — —«; so übersetzt Beal. 大王 = mahārājan, 疑 i = vicikitsā.

[2] 94b bis 95d gibt sanskr. 73 wieder. Der erste Pāda: »nāsyānyathātvaṁ prati vikriya me« hat nichts Entsprechendes im Chinesischen. 爲盡生故生, um zu beendigen die Geburten ist er geboren, entspricht dem sanskr. jatikṣayasya. 難得遇 gibt den Sinn von sanskr. asulabhasya wieder; es könnte auch bedeuten: schwer zu erlangen und zu begegnen, oder schwer zu erlangendes Begegnen. Es ist möglich, daß dieser chinesische Ausdruck ein Äquivalent des Sanskritwortes durāsada ist, den der Vers I, 79 hat.

[3] 96 gleich sanskr. 74a, b: »vihāya rājyaṁ« ist ungefähr wiedergegeben durch: 捨聖王位; viṣayeṣvanāsthaḥ, genauer durch: 不著五欲境. 五欲 wörtlich fünf Wünsche, scheint mir aber hier für »Sinneswelt« gebraucht zu sein. Tīvraḥ prayatnaḥ steht im Chinesischen gegenüber: 精勤修苦行; 苦行 ist der Term. techn. für tapas (vgl. o. I, 70 und 72).

[4] 開覺 fehlt im Sanskrit, 覺 kiao = bodhi.

[5] 得眞實 gibt adhigamya tattvaṁ wörtlich wieder.

[6] Vers 1 fehlt im Sanskrit; Vers 2, 3, 4 entsprechen sanskr. 74c, d fast wörtlich.

[7] 滅除 = nihaṁtuṁ.

[8] für sanskr. mohatamaḥ, im chines. 癡冥障. 癡 ch'i = moha; mohatamaḥ in Vers 79 wird chines. 104 übersetzt durch 癡闇.

[9] 於世 = jagati (wörtlich).

[10] (永)熾燃 = sanskr. jvaliṣyati. Nach chinesischen Stellungsgesetzen müßte das Verb trans. sein und als Objekt »Sonnenglanz (der Erkenntnis) haben«. Es hieße dann: »auf ewig entzündet er in der Welt den Sonnenglanz der Erkenntnis«. Ich habe meine Übersetzung nach dem Sanskrittext orientiert; jñāna = 智慧.

98. Alle Lebewesen sind versunken im Ozean der Leiden, alle Krankheiten stellen dar den angesammelten Schaum, Verfall und Alter stellen dar die großen Wellen, der Tod stellt dar die mächtige Woge des Meeres.

99[1]. Besteigend das leichte Boot des Wissens, durchfährt er all dies wogende Leid; die Erkenntnis geht (schwimmt) gegen das strömende Wasser, seine reine Disziplin stellt das Ufer dar[2].

100. (Wie) der klare kühle Teich der Betrachtung alle fremdartigen Vögel richtig aufnimmt, so äußerst tief und breit ist der große Fluß des rechten Dharma.

101. Durstig begehrend alle Wesen trinken daraus, um wiederaufzuleben; die sich verstrickt haben in den Grenzen der fünf Sinne (wörtl. Wünsche), die, welche alle Leiden hetzen und drücken.

---

[1] Chines. 98, 99 stimmen bis auf das letzte Verspaar ziemlich genau mit sanskr. 75 überein. »Aus dem Meere des Leidens, mit dem Schaum der Krankheiten bedeckt, mit den Wogen des Alters, mit der furchtbaren Stärke des Sterbens wird dieser die fortgerissene leidende Welt hinübersetzen (erretten) durch das große Boot des Wissens.«

苦海 k'u-hai = duḥkharṇava.

Für sanskr. jñāna-mahāplava = 輕智慧舟, das leichte Boot des Wissens.

[2] 99c, d bis 101a, b stellt eine nicht wörtliche Übersetzung des Sanskrittextes 76 dar; es scheint, daß der Übersetzer seine Vorlage nicht ganz verstanden hat, die einzelnen Ausdrücke wortgetreu wiederzugeben versucht, aber doch noch einiges Eigene hinzufügt. Ich stelle den chinesischen Text dem Sanskrit gegenüber.

Sanskr. 76:

a) prajñāmbuvegāṃ sthiraśīlavaprāṃ,

b) samādhiśītāṃ vratacakravākāṃ,

c) (asyottamāṃ dharmanadīṃ pravṛttāṃ),

d) (tṛṣṇārditaḥ pāsyaty jīvalokaḥ).

Übersetzung: Die lebendige Welt wird, von Durst geplagt, trinken seinen vorwärts fließenden höchsten Dharmastrom, dessen Wasserschwall die Weisheit, dessen festes Ufer die Moral, dessen Kühle die Vertiefung, dessen Cakravākas die Gelübde.

Sanskr. 76a, b enthalten vier Bahuvrīhi, die zu dharmanadīṃ gehören. Diese Bahuvrīhi hat der Übersetzer dem Wortlaute nach ziemlich genau wiedergegeben; er hat aber eine andere Konstruktion.

Chines. 99c. 智慧沂流水 = prajñā — ambuvega.

Die Schwierigkeit liegt in 沂 su, das ein Verb ist und »gegen den Strom fließen« heißt.

99d. 淨戒爲傍岸 (sthira) śīla vaprāṃ.

淨 = »rein« steht für sthira (stark, fest).

戒 = śīla = Moral, ist häufig belegt.

爲 ist verbal, bedeutet »macht, bildet, stellt dar«.

傍 = »nahe« oder »Seite« bildet hier mit 岸 (Ufer) ein Synonymkompositum.

102. die sich verirren in der Wildnis von Geburt und Tod, (und von denen) keiner weiß, wohin sie sich zur Rückkehr wenden — der Bodhisattva ist in die Welt gekommen, um ihnen den Weg der Erlösung zu vermitteln[1].

100a. 三昧清凉池 samādhi — śītāṁ.

三昧 = samādhi.

凉 = kühl.

Der Übersetzer hat 清 = »klar« und 池 = »Teich« hinzugefügt; im ganzen sieht dieser Vers aber wie die Wiedergabe des Sanskritkompositums aus. Der Übersetzer mag die Wörter zu näherem Verständnis oder zur Ausfüllung des Verses hinzugefügt haben.

100b. 正受衆奇鳥 vrata (?) cakravākāṁ.

受 shou heißt als Verb »empfangen, aufnehmen, enthalten«. Hier hat es meinem Gefühl nach diese Bedeutung nicht. Ich halte es für ziemlich sicher, daß 正受 ein religiöser Term. techn. sein soll. In der buddhistischen Terminologie heißt 受 einer der fünf skandhas oder eines der zwölf nidānas (s. Eitel, 1. Aufl., S. 165). Vielleicht steht 正受 für vrata. Zu konstruieren wäre dann der Vers nicht, man müßte eine sklavisch wörtliche Übersetzung des Sanskritkompositums annehmen. Ich halte das im Hinblick auf die anderen Verse für möglich. 衆 = »alle« ist hinzugefügt worden. 奇鳥 = wörtl. »seltsame, wunderbare Vögel« scheint eine Umschreibung von cakravaka zu sein. Beal übersetzt falsch (S. 16) »unexpected birds«. Vielleicht war die Vogelart der cakravaka in China unbekannt, und der Übersetzer hat einen einfachen Ausdruck gewählt. Hier taucht die Frage auf: war der Übersetzer ein Inder oder ein Chinese? Als Inder mußte er die Vogelart kennen und konnte nur zum leichteren Verständnis für die Chinesen die ungenaue Wiedergabe wählen. Als Chinese wird er selbst diese Vögel nicht gekannt haben. Es sieht fast so aus, als sei der Text von einem Inder erklärt und von einem Chinesen niedergeschrieben.

100c. 如此甚深廣 so sehr tief und weit (sanskr. anders).

d. 正法之大河 ziemlich genau wie sanskr. (uttamāṁ?) dharma — nadīṁ 大 = »groß« ist hinzugefügt; sanskr. »pravṛttāṁ« fehlt.

101a. 渇愛諸羣生, sanskr. tṛṣṇā-arditaḥ jīvalokaḥ (wörtliche Übersetzung).

101b. 欲之以蘇息, sanskr. pāsyati.....

之 = »(trinken) ihn, daraus«, zeigt die vom Sanskrit abweichende Konstruktion. Der Übersetzer erklärt erst die Eigenschaften des Dharmastromes, dann fährt er fort: alle Wesen trinken daraus. »Um wiederaufzuleben« ist eine Zutat des Übersetzers; der Gedanke ist ganz unbuddhistisch, aber echt chinesisch in seiner Lebensbejahung.

[1] Chines. 101c, d und 102 = sanskr. 77. Die Übersetzung ist bis auf den Vergleich im sanskr. »wie Wanderern, die den Weg verloren haben« (sanskr. 77d) fast wörtlich, und auch dieser Vergleich scheint mir im chinesischen Vers 102b zu stecken: »(von denen) keiner weiß, wohin sie sich zur Rückkehr wenden«.

101c. 染著五欲境 für viṣayāvṛtebhyaḥ vgl. zu 五欲境 = »viṣaya«, chines. 96b, sanskr. 74a.

103[1]. Auf das Feuer der Begierden und Wünsche (in) der Welt, mit dem Brennholz der Sinnesobjekte (?) brennend, entsendet er den Regen des Dharma (aus) der Wolke seines großen Mitgefühls; der Regen läßt (es) erlöschen.

104[2]. An den schweren (oder: doppelten) Torflügeln der Türen von Torheit und Irrtum sind Begierden und Wünsche die Riegel; sie sperren

---

101 d. 衆苦所驅迫 für duḥkhārditebhyaḥ.

102 a. 迷生死曠野 für saṁsārakāntārapathasthitebhyaḥ. 生死 wörtl. = jātimaraṇam; hier steht es für saṁsāra.

102 b. »die nicht wissen, wohin sie sich zur . . . .« scheint mir eine Wiedergabe des sanskr. pāda 77 d zu sein, s. oben Anm. 1.

102 c. »der Bodhisattva . . . . gekommen« fehlt im Sanskrit, scheint vom Übersetzer hinzugefügt worden zu sein.

102 d. (爲)通解脫道 = ākhyāsyati vimokṣamārgaṁ.

[1] 103 scheint eine schlechte Übersetzung von sanskr. 78 zu sein; der Übersetzer hat offenbar seine Vorlage nicht verstanden; einzelne Ausdrücke stimmen überein.

a) 世間 = loke, 貪欲火 = rāgāgni,

b) 境界薪熾然 = viṣaya (?)-indhana-vidahyamāna.

Ich übersetze king-kie mit »Sinnesobjekten«, in Anlehnung an den Sanskrittext. Das Kompositum king-kie ist wörtlich Grenze; kie allein ist Äquivalent für sanskr. dhātu (z. B. 欲界 = kāmadhātu). Ich habe eine Konstruktion gewählt, die mir durch den Sanskrittext geboten erscheint, durch den chinesischen Text allein ist sie nicht gerechtfertigt. Wörtlich heißt a, b: »in der Welt das Feuer des Verlangens, der Grenzen Brennholz brennend«. Sanskr. 78 c, d: »er wird Erquickung bringen durch den Regen des Dharma wie die große Wolke am Ende der heißen Zeit durch den Regen —« ist im Chinesischen ganz ungenügend wiedergegeben. Immerhin überrascht im Text die gleiche Wortfolge: d) 法雨雨 = dharma vṛṣṭyā vṛṣṭyā.

[2] 104 ist eine etwas unbehilfliche Übersetzung von sanskr. 79:

a) tṛṣṇārgalaṁ mohatamaḥ kapāṭam,

b) dvāraṁ prajānāmapayānahetoḥ,

c) vipāṭayiṣyatyayamuttamena,

d) saddharmatāḍena durāsadena.

Die sanskr. Bahuvrīhi werden hier wieder — ähnlich wie 99, 100 — aufgelöst.

104 a. 癡闇門重扇 = mohatamaḥ dvāraṁ kapāṭam.

104 b. 貪欲爲關鑰 = tṛṣṇā — argalam. (爲 ist wie 99 d eingefügt), 貪 (abhidhyā) 欲 (kāma) scheint hier als Synonymkompositum für sanskr. tṛṣṇa zu stehen, Takakusu gibt für 貪欲 als Äquivalent pāli »gedho« (sanskr. gṛdhya) (vgl. Pali Chrest. S. 180), vgl. oben 103 = rāga.

104 c. Weicht vom Sanskrit ab; nur prajāḥ scheint durch 諸羣生 übersetzt zu sein.

104 d. Weicht ganz vom Sanskrit ab und stimmt nicht einmal in einzelnen Worten überein. Merkwürdig ist hier 要; es kann nur in der Bedeutung »aufhalten, den Weg verlegen« in Betracht kommen. 出 muß kausativ gefaßt werden.

alle Geschöpfe ab; er läßt sie herausgehen aus den die Erlösung aufhaltenden Toren.

105[1]. Mit der Zange seiner Diamantweisheit zieht er heraus den widerspenstigen Bohrer der Liebe (Geschlechtslust?)[2].

106[3]. Die sich in den Netzen der Torheit selbst verstrickt haben, die vom Kummer Erschöpften[4], die nichts haben, worauf sie vertrauen; der König des Dharma ist in die Welt gekommen, er kann die Fesseln aller Wesen lösen.

107[5]. O König, nicht wegen dieses Sohnes, du selbst mache dir selber Angst und Sorge; man soll bemitleiden alle jene Wesen, die — auf Begierden sich richtend — widerstreben dem rechten Dharma.

108[6]. Ich bin jetzt alt und zu Tode gebrochen und doch weit entfernt von den Verdiensten und Tugenden der Heiligen; obwohl ich die Festigkeit der Betrachtungen erlangte, habe ich doch nicht ihren Nutzen erworben.

Im sanskr. Pada 79d erinnert der Ausdruck »durasada« an den chinesischen Vers 95d (s. o.). Hier erscheint im Sanskrittext zum zweiten Male »saddharma« (vgl. I, 54), das im chinesischen Text sehr häufig vorkommt (正法); an dieser Stelle aber fehlt der Ausdruck.

[1] Diese Strophe fehlt im Sanskrit; sie ist ganz unanschaulich und macht einen dogmatischen Eindruck. 金剛 kin-kang = vajra (Eitel. 1. Aufl., 158). 恩愛 ngen ngai = Liebe, heißt auch Geschlechtslust (Giles Nr. 3330).

[2] Ich folge der Einteilung der japanischen Ausgabe, die hier, im Gegensatz zur chinesischen, einen Absatz hat.

[3] Fast wörtliche Übersetzung von sanskr. 80; 106a = 80a.

[4] Ich habe meine Übersetzung gegen chinesische Stellungsgesetze nach dem Sanskrit orientiert:

Chines. 106b = 窮 苦 無所依
Sanskr. 80b = abhibhūta duḥkha niraśraya.
Sanskr. saṃbudhya fehlt im Chinesischen, dharmarājaḥ = 法王 (106c).
Chines. 106d = 能 解 衆生 縛
(kariṣyati?) mokṣaṃ lokasya baṃdhana.

[5] 107 ist eine Wiedergabe von sanskr. 81; alle Sanskritwörter sind nicht wiedergegeben: moha, (kāma)sukha — mada fehlen; das Äquivalent von kama scheint 欲 zu sein. 正法 steht vielleicht für naiṣṭikaṃ dharmaṃ.
(saddharma?)

[6] Chines. 108 stimmt mit sanskr. 82a, b überein.
108a fehlt im Sanskrit; aber 108b ist die Wiedergabe von sanskr. 82a
功德 = guṇa; noch genauer
108c 雖 得 諸禪定
api labdhvā dhyānāni —
108d 而不獲其利
akṛta artha.

109[1]. Auf diesem Platze des Bodhisattva höre ich nicht im geringsten das rechte Dharma; nachdem der Körper verfallen und das Geschick beendigt ist, muß ich im dritten, schwersten Himmel geboren werden[2].«

110[3]. Als der König und alle seine Verwandten die Rede des Ṛṣi gehört hatten und wußten, daß er um seiner selbst willen bekümmert sei und seufze, wurde Furcht und Zweifel vollkommen dadurch vertrieben. (Der König sprach:) »Da ich erzeugt habe diesen seltenen wunderbaren Sohn, erlangt mein Herz große Ruhe[4].

111[5]. Daß er (aber) die Familie verläßt[6], den Glanz der Welt aufgibt, sich dem Wege eines Ṛṣi hingibt, und dann nicht die Staatsherrschaft fortsetzen wird, das verursacht mir wieder Trauer.«

112[7]. Darauf[8] sprach der Ṛṣi zum König die wahrhaftigen Worte: »Es wird sicher werden, wie es der König besorgt; er soll den Weg des Buddhawissens vollenden[9].

113[7]. Nachdem er im Kreise des Königs und seiner Angehörigen alle Herzen beruhigt und getröstet hatte, stieg er, vermöge der ihm eigenen göttlichen Kraft, ins Leere und ging fort[10].

114. Darauf, als der König Śuddhodana die wunderbaren Merkmale seines Sohnes gesehen und überdies die wahrhaftigen Worte von Asita gehört hatte,

115 über seinen Sohn wachte sein Herz mit Sorgfalt, kostbar schützte er ihn und dachte beständig an ihn; er erließ eine große Amnestie im Reiche, (und) die Gefängnisse wurden vollkommen erschlossen[11].

---

[1] Dieser Strophe steht der Sanskrittext 82c, d gegenüber, in dem der Gedankengang in Verbindung mit dem Vorangehenden bedeutend klarer ist.

[2] 三難天 san-nan-t'ien: könnte auch übersetzt werden: in den drei schweren Himmeln.

Der Sanskrittext hat: Durch das Nichtvernehmen seines Dharmas (不聞正法) halte ich sogar den Aufenthalt in den drei Himmeln für ein Unglück.

[3] 110 entspricht ungefähr sanskr. 83; Übereinstimmung der Konstruktion und der einzelnen Ausdrücke ist kaum vorhanden. Es ist eine freie Übersetzung.

[4] Hier ist in der japanischen Ausgabe ein Absatz; ich folge ihr und ziehe diese beiden Verse zu 110, so daß die Strophe nun sechs Verse hat.

[5] 111 weicht von sanskr. 84 im Ausdruck bedeutend ab. Der Inhalt ist der gleiche: Der Vater fürchtet, den Sohn als Thronerben zu verlieren.

[6] 出家 s. oben Strophe 69.

[7] Chines. 112/113 erweitern sanskr. 85.

[8] 爾時 = tatas (Takakusu: Pali Chrest. S. 187).

[9] Die Rede fehlt im Sanskrit, vgl. hierzu oben Strophe 80.

[10] Der Sanskrittext hat hierfür: pavana pathena yathāgatam jagāma (er ging fort auf dem Wege des Windes, wie er gekommen war). Der Sanskritvers 86 fehlt im Chinesischen: dieser Vers erscheint für das Verständnis und den Fortgang der Handlung unwesentlich. Der chinesische Text ist hier klarer. Der Sanskritvers 87 wird durch die chinesischen Strophen 114 und 116 wiedergegeben.

[11] Diese Strophe hat nichts Entsprechendes im Sanskrit. Im chinesischen Text steht der Ausdruck für vimokṣa (解脫), der hier jedenfalls verbal aufzufassen ist. Sollte etwa der letzte Vers 牢獄悉解脫 eine Wiedergabe von sanskr. »vimucya baindhanāni« darstellen? Dann hätte der Übersetzer die Vorlage falsch verstanden und sie in diesem Sinne durch den vorangehenden Vers weiter ausgeführt.

116. Die nach dem Gesetz der Weltmenschen für die Geburt eines Sohnes entsprechend dem Schicklichen zu nehmenden und wegzutuenden (d. h. zu unterlassenden) Verrichtungen wurden gemäß den Sūtras und Śāstras völlig gänzlich vollzogen.

117[1]. Als zehn Tage nach der Geburt des Sohnes verstrichen waren, mit beruhigtem Schmerz, das Herz erhoben[2], opferte er überall den Himmelsgöttern und schenkte reichlich den Gläubigen;

118. den Śramaṇas[3] und Brāhmaṇas[4], daß sie mit Beschwörungen und Gelübden[5] Heil und Segen erflehten; er spendete und schenkte der ganzen Beamtenschaft sowie den Armen im Staate,

119. der Menge der Dienerinnen[6] aus Dörfern und Städten Ochsen, Pferde, Elefanten, Gut und Geld; jeder wurde entsprechend dem, was er brauchte, vollkommen beschenkt[7] (wörtl. »begabt«).

120[8]. Durch Wahrsagung wählte er eine günstige Zeit[9] und beförderte den Sohn und ließ ihn zurückkehren in den eigenen Palast[9] in einem von den weißen, reinen Zähnen des Elefanten (gebildeten) mit den sieben Kostbarkeiten geschmückten Wagen[10].

---

[1] 117 bis 119 ist eine freie Übersetzung von sanskr. 88/89.

[2] 心已泰 scheint sanskr. prayatamanaḥ wiederzugeben, für sanskr. paraya muda ist kein chinesisches Äquivalent; der Ausdruck ist umschrieben durch 安隱.

[3] 沙門 sha-men.

[4] 婆羅門 p'o-lo-men.

[5] 呪願 chou yüan = Transkription; scheint dem Sanskritkompos. japahoma-maṅgala zu entsprechen. 呪 bedeutet tarṇi; eigentlich magische Formel (dhāraṇi) (vgl. Eitel, II. Aufl., S. 43). 願 ist Äquivalent für praṇidhāna = Gelübde, eine der zehn paramita (siehe Eitel, I. Aufl., S. 95, und Franke, a. a. O. S. 45, Anm. 3).

Im chinesischen Text gehen — im Gegensatz zum Sanskrit — die Gelübde und Opferformeln von den Priestern aus.

[6] Die Beamtenschaft, die Armen und die Dienerinnen fehlen im Sanskrittext. Nach der Sanskritversion gibt der König nur den Brahmanen Kühe; andere Menschen und andere Geschenke werden nicht erwähnt.

[7] Fehlt im Sanskrit.

[8] Chines. 120 bis 123b ist eine Ausführung der Sanskritverse 90c bis 92.

[9] 120a gibt sanskr. 90c wieder; sanskr. 90d wird durch chines. 120b verändert wiedergegeben.

[10] Im Chinesischen gehört c, d zum Vorhergehenden, nach dem Sanskrittext wäre man versucht, die Verse zu 121 zu ziehen. Die chinesische Übersetzung ist unbehilflich, der Sanskrittext klarer und konzentrierter.

dviradarada sanskr. 91a hat der Übersetzer offenbar falsch aufgelöst in:

dvih = zweimal 二,

ada = essend 飯,

rada = Zahn 牙,

während die richtige Trennung ist: dvi-rada-rada, d. h. Zahn des Zweizähnigen = Elefanten.

121. Ein vielfarbiges Perlenband umgebunden, leuchtend und äußerst glänzend, den Kronprinzen in den Armen haltend, ging die Königin herum und opferte den Himmelsgöttern.

122. Danach bestieg sie den kostbaren Wagen, begleitet und gefolgt von der Menge der Dienerinnen; der König mit allen Beamten und dem Volk, alle zusammen führten und folgten.

123. Wie der Himmelsherrscher Shi[1], umgeben von allen Göttern[2]; wie Mo-hi-to-lo[3], als er plötzlich ein sechsantlitziges Kind[4] erzeugt hatte,

124[5]. alle Dinge aller Art anordnete, Gaben spendete und um Segen bat, so ordnete jetzt der König, da er einen Kronprinzen erzeugt hatte, alle Dinge auf dieselbe Weise an.

125[6]. Als der Himmelskönig Pi-sha-men[7] den Na-lo-kiu-p'o[8] erzeugt hatte, da freuten sich insgesamt (mit ihm) alle Götter sämtlich sehr.

Die sieben Kostbarkeiten 七寶 (sapta ratna) sind (Eitel S. 122):

1. 蘇伐剌 (lit. 金) suvarṇa = Gold.
2. 銀 rūpya = Silber.
3. 毗頭利 vaiḍurya = Lapis lazuli.
4. 塞頗胝迦 (白珠 = weiße Perle oder 水玉 = Wasser-Kristall).

   | | | | sphāṭika = Bergkristall.
5. 盧呵胝訶目多 rohita mukti = rote Perle oder Rubin.
6. 阿輪摩揭婆 (石藏 oder 琥魄) aśmagarbha = Ambra.
7. 牟娑洛(紺色玉 oder 瑪瑙色玉) musaragalva = Amonit, Achat oder Korallen.

[1] Für 釋 shi = Śakra (s. I, 2) liest der Sanskrittext maghavan.

[2] Chines. 120 bis 123b ist eine Ausführung der Sanskritverse 90c bis 92.

[3] 摩醯首羅 Maheśvara, Beiname Śivas; der Sanskrittext hat Bhava, auch gleich Śiva.

[4] 六面 liu-mien = sanskr. ṣaṇmukha. Vgl. Cowells Übersetzung Vers 93, Anm. 2. Kārttikeya, Beiname des Kriegsgottes Skanda.

[5] 123c, d und 124 geben sanskr. 93 wieder; die chinesische Ausdrucksweise ist schwerfälliger, nicht so knapp wie der Sanskrittext. 設衆具 (124a) wird im Vers c wiederholt: »er richtete alle Dinge ein«. 設 = vyadhatta (sanskr. 93d). 種種 = bahuvidha. 供給 scheint sanskr. puṣṭi zu entsprechen. 請福 »um Segen bitten« fehlt im Sanskrit; oder sollte es für »yaśaskrāṁ« gelesen werden?

[6] Der Sanskritvers 94 wird in der Übersetzung in zwei Teile zerlegt. Vergleiche werden im Chinesischen schwerfälliger als im Sanskrit ausgedrückt (vgl. 123, 124). Und um einzelne Verse abzurunden, braucht der Übersetzer häufig pleonastische Füllwörter, z. B. 125c 一切諸天衆.

[7] 毗沙門 Vaiśravaṇa. Der Sanskrittext liest einen anderen Beinamen des Kuvera 94c = dhanada.

[8] 那羅鳩婆 Nalakūvara.

126. Als der König jetzt den Kronprinzen[1] erzeugt hatte, da freute sich insgesamt alles Volk des befestigten Reiches Kia-pi-lo[2] ebenso[3].

2. Kapitel. Das Wohnen im Palaste.

1[4]. Damals waren (im) Hause des Königs Śuddhodana — weil er einen heiligen Sohn erzeugt hatte — die berühmten Söhne und jüngeren Brüder der Stammesgenossen, alle Beamten insgesamt redlich und gütig.

2[5]. Elefanten, Pferde, kostbare Wagen, Staatsgut, Gefäße der sieben Kostbarkeiten vermehrten sich von Tag zu Tag; und, dem Bedürfnis folgend, wurden sie gehäuft hervorgebracht.

3. Ohne Zahl kam das Versteckte von selbst aus der Erde hervor. Aus dem hellen klaren Schneeberge wilde, tolle, weiße Elefanten,

4. kamen ohne Lärm von selbst und unterwarfen sich, nicht geführt, freiwillig[6]; allerlei verschiedenfarbige[7] Pferde, von überaus majestätischem Aussehen,

5. mit roten Mähnen und seidigen langen Schweifen sprangen und bäumten sich, schnell, als ob sie flögen. Auch die, welche die Wildnis geboren hatte, kamen, der Zeit gemäß, von selbst[8].

---

[1] 太子 t'ai-tze kann auch »Buddha« heißen, ebenso 124.

[2] 迦毗羅 Kapila.

[3] Sanskr. 94c hat »aspero' vakīrṇaṁ«, das im Chinesischen fehlt. Die chinesischen Strophen 125, 126 scheinen eher eine freie Wiedergabe als eine wörtliche Übersetzung zu sein.

[4] Ich folge nicht der durchlaufenden Numerierung der Verse von Beal. Zu einer Vergleichung mit dem Sanskrittext erscheint mir die Neuzählung der Verse jedes einzelnen Kapitels übersichtlicher.

[5] Chines. 1, 2 geben ungefähr, nicht wörtlich, sanskr. II 1, 2 wieder. Die erste Strophe weicht besonders vom Sanskrit ab und ist schwerfällig und ungenau im Ausdruck.

Sanskr.: »janmano janmajarāntakasya tasyātma-jasyātmajitaḥ« fehlt im Chinesischen; ebenso der Vergleich »sindhurivānibhṛvegaiḥ« (sanskr. 1d). »ahanyahani« entspricht dem chines. 日日 (2c). Der Sanskritausdruck »manorathasyapyatibhārabhūtaṁ« = »überschreitend sogar die Fülle seiner Wünsche« wird im Chinesischen recht ungenau durch 隨應而集生 wiedergegeben.

[6] Chines. 3 bis 4b entspricht sanskr. 3. Auch hier fehlt wieder ein Sanskritvergleich: »padma kalpairapi ca dvipendrairna« (3a) und die Erwähnung der Elefantenfürsten und des Elefanten Padma. Manche Worte stimmen überein. 雪山 hsüeh shan = himavat, wörtl.: Schneeberg. 兇狂 hsiung kuang = utkaṭa.

[7] Die gewöhnliche Bedeutung von 雜色 ist »verschiedenartig«; wegen des vorangehenden 種種 habe ich aber die andere Bedeutung vorgezogen.

[8] Chines. 4c, d bis 5 entspricht sanskr. 4 dem Sinne nach, aber die Ausdrucksweise ist sehr verschieden. Es ist eine Übertragung, keine wörtliche Übersetzung.

6[1]. Einfarbige, gleichmütige[2], treffliche[2] Kühe, fett und stark[3] (fruchtbar), von gerader Körperform, gleichen Schrittes ausspreugend duftende Milch[4], der Zeit gemäß versammelten sich alle wolkenartig[5].

7[6]. Der Hassende und Unfreundliche wurde gleichmäßigen Herzens. Unparteilichkeit erwuchs zu aufrichtiger Treue; treue Freundschaft wurde besonders innig (fest); Uneinigkeit und Gegensatz waren vollkommen geschwunden und beseitigt.

8[7]. Leichte Winde (wehten), zeitgemäß regnete es; Blitze zuckten nicht und Donner krachten nicht. Die Saaten, nicht ihre Zeit erwartend, beim Einsammeln der Früchte, gaben doppelt üppigen Ertrag.

9. Die fünf Kornarten waren köstlich in ihrem frischen Duft, zart und weich, leicht verdaulich[8]. Bei allen, die gesegneten Leibes waren, befand sich der Körper wohl und die Glieder in Harmonie[9].

10[10]. Außer denjenigen, welche die Samen der vier Heiligen erhielten, hatten alle übrigen Menschen in der Welt, jeder für sich selbst besorgt um Gut und Leben, nicht Streben nach anderem (Gut).

---

[1] Chines. 6 ist eine fast wörtliche Übersetzung von sanskr. 5.

[2] Wörtl. 調 tiao, zahm s. oben 4b; ich habe aber dem Sanskritausdruck arajas entsprechend übersetzt: 善 shen = sanskr. sadhu.

[3] Der chinesische Text hat 牀 ch'uang Bett, Lager offenbar verdruckt; die japanische Ausgabe liest 壯 chuang, stark, gesund, fruchtbar (sanskr. puṣṭa?). Ich folge dieser Lesart.

[4] 淳香乳 chun hsiang ju scheint sanskr. guṇavatpayaskaḥ zu entsprechen.

[5] Vgl. I, 30.

[6] Die drei ersten Verse dieser Strophe hat Beal ganz falsch übersetzt. Der erste Teil ist eine wörtliche Wiedergabe von sanskr. 6; sanskr. 6d scheint der Übersetzer nicht richtig verstanden zu haben. Ganz wörtlich übersetzt ist sanskr. 6b madhyasvabhāvaḥ prayayau suhṛttvaṁ = 中平益淳厚. Auch chines. 7a und c stimmen ziemlich wörtlich mit sanskr. 6a und c überein.

[7] Entspricht sanskr. 7, 8. Vers a könnte auch übersetzt werden: »leichte Winde folgten zeitgemäßem Regen«; ich habe meine Übersetzung nach dem Sanskrit orientiert. 微風 = mandānila.

[8] Chines. 9a, b scheint noch Ausführung von sanskr. 8 zu sein.

[9] Das letzte Verspaar gibt sanskr. 9c, d wieder; sanskr. 9a, b fehlt im chinesischen Text.

[10] Der chinesische Text weicht von sanskr. 10 ab; der den beiden Fassungen gemeinsame Gedanke ist: die Menschen waren nicht selbstsüchtig. Aber die Texte weichen so weit im Ausdruck ab, daß man nur eine freie Übertragung annehmen kann, wenn nicht eine andere Lesart vorlag. Die chinesische Strophe scheint dogmatischer zu sein: 四聖種 »die Samen der vier Heiligen« ist mir unverständlich. Auch Beals Erklärung (S. 22, Anm. 1) befriedigt nicht. Man könnte auch übersetzen: die vier heiligen Samen.

11[1]. Sie hatten weder Hochmut noch Geiz und Neid, auch hatten sie nicht haß(erfüllte) Gesinnung; alle zusammen, Männer und Frauen, kamen an Tiefe gleich dem ersten Menschen des Kalpa[2].

12[3]. Göttertempel, die Einsiedeleien, Gärten und Wälder, Brunnen, Springquellen und Teiche, alles zusammen, wie Himmelsdinge, entstand der Zeit entsprechend von selbst.

13[4]. Im ganzen Staat gab es keine Hungersnot, Schwerter und Waffen (ruhten), Krankheitsepidemien hörten auf, alle Menschen im Reiche und die Stämme liebten und ehrten einander[5],

14[6]. (und) in Gesetzesliebe bereiteten sie einander Freude; nicht zeugten sie niedrige Wünsche, (sondern) mit Rechtlichkeit erstrebten sie Vermögen (und) hatten nicht gewinnsüchtigen Sinn,

15[7]. (und) wegen des Dharma übten sie Wohltätigkeit[4], nicht erstrebten sie Gedanken der Vergeltung; ausübend die vier Brahmanenwege, entfernten und löschten sie haß(erfüllte) Gesinnung.

---

[1] Auch diese Strophe weicht im Wortlaut von sanskr. 11 ab, gibt aber ziemlich den Sinn wieder. Für nasan-vadho (nāśo vadho?) gibt der chinesische Text keinen Aufschluß (vgl. Cowell Übersetzung 11 und Anmerkung sowie den Text).

[2] Ich folge der Lesart der japanischen Ausgaben: 劫初人: die chinesische Ausgabe hat: 劫諸人 = (kamen gleich) den (oder: allen) Menschen des Kalpa. Für diesen letzten chinesischen Vers liest der Sanskrittext (11c, d) (rājye) rajño yayateriva nahuṣasya.

[3] In dieser Strophe stimmen die Substantiva zum großen Teil mit denen des Sanskritverses 12 überein; aber eine wörtliche Übersetzung des Sanskritverses ist chines. 12 doch nicht. Sanskrit: »die Handlungen der Lustgärten, Tempel und Einsiedeleien, der Brunnen, Tränken, Teiche und Wälder vollzogen sie dort, voll Verlangen nach dem Dharma, als hätten sie vor Augen den Himmel erlangt«.

udyāna = 園 yüan, Garten; devāyatana = 天廟 t'ien miao; Göttertempel, āśrama = 寺 (?) ssŭ, Kloster; hierzu gehört im chines. 舍 she = Hütte und bildet ein Synonymkompositum = Einsiedelei; kupa = 井 ching, Brunnen; prapa = 泉 ch'üan, Springquelle; puṣkariṇi = 池 ch'i, Teich; vana = 林 lin, Wald.

Die Wiedergabe der sanskr. Dvandva-Komposita ist nicht wörtlich und auch nicht nach einem anderen bestimmten Prinzip geordnet.

[4] Diese Strophe ist eine freie Übersetzung von sanskr. 13; nur wenige Worte stimmen überein: 饑餓 chi, ngo = durbhikṣa; 疾疫 ni, yi = āmaya.

[5] Man könnte auch übersetzen: »liebten und ehrten einander wie Stammesgenossen«. Der letzte Teil der Strophe weicht vollkommen vom sanskr. 13c, d ab.

[6] Sanskr. 14 enthält ein Spiel mit dem trivarga, den drei Ideen: kāma, das Angenehme; artha, das Nützliche; dharma, das Rechte. Der Übersetzer scheint seine Vorlage nicht verstanden zu haben; die drei Begriffe hat auch der chinesische Text, aber in gänzlich anderer Verbindung. 14a hat 法 = dharma, 14b hat 欲 = kāma, 14d hat 利 = artha.

[7] Der erste Vers scheint eine freie Übersetzung von sanskr. 14d »dharmaya kaccinna cakara hiṃsaṃ« zu sein: 爲法行 stimmt überein, 惠施 weicht allerdings von hiṃsā vollkommen ab. Der Sanskritvers 15 wird im Chinesischen nicht wiedergegeben (vgl. hierzu Cowells Anmerkung zu seiner Übersetzung S. 19); die korrespondierenden chinesischen Verse weichen in Sinn und Ausdrucksweise ab.

16. In der Vergangenheit, (als) König Mo-nou den Kronprinzen »Sonnenglanz« erzeugt hatte, da empfing das ganze Reich Glück, alle Schlechtigkeit hörte auf einmal auf.

17. Jetzt, da der König einen Kronprinzen erzeugt hat, ist auch dessen Tugend wiedergekehrt[1]; weil er vollendet war in der Bedeutung aller Tugenden, hatte er den Namen Sih-tah-lo-t'a[2].

18. Damals, als die Königin Māyā den Sohn, welchen sie geboren hatte, sah, vollkommen (wörtl.: stattlich) wie ein Götterjüngling, mit allem Ausgezeichneten zur Genüge ausgestattet,

19. (da) die übermäßige Freude nicht von selbst besiegt wurde, nach beendigtem Geschick, wurde sie (oben) im Himmel (wieder)geboren[3]. [Mit großer Liebe] Prajāpati[4], K'ü-t'an-mi[5], als sie den Kronprinzen, den Götterjüngling,

---

[1] Chines. 16 bis 17a, b gibt sanskr. 16 wieder; der Vergleich ist wieder in echt chinesischer Konstruktion wiedergegeben (vgl. oben I, 125. 126). Wenn dieselbe Sanskritlesart vorlag, scheint der chinesische Übersetzer seine Vorlage nicht verstanden zu haben. Sanskr. 16b liest: manorivādityasutasya rajye, d. h. »wie in dem Königreich des Manu, des Sohnes der Sonne«. Dafür hat der chinesische Text 16a, b 過去摩兗王 生日光太子, d. h. »(als) in der Vergangenheit hatte König Manu den Kronprinzen ‚Sonnenglanz' erzeugt« (oder: den sonnengleich leuchtenden Kronprinzen). Das ist eine Verdrehung der indischen Vorstellung von Manu, dem Sohn der Sonne. Da die Verse im übrigen im Wortlaut ziemlich übereinstimmen, könnte man versucht sein, Zweifel an der indischen Nationalität des Übersetzers zu haben. Einem Inder hätte diese mythologische Vorstellung bekannt sein müssen. Der chinesische Text ist auf keine andere Weise zu übersetzen (so vgl. auch Beal). 摩兗 mo-nou = Manu. Für sanskr. cacara harṣaḥ hat der chinesische Text 蒙吉祥: sanskr. prāṇanāśa papma ist fast wörtlich wiedergegeben durch den letzten chinesischen Vers von 16 衆惡一時息; sanskr. 16d fehlt im Chinesischen.

[2] 悉達羅他 Transkription von Siddharta. Der Name wird erklärt durch 一切義成 (vgl. Eitel, I. Aufl., S. 125) "lit. the realisation of all the meanings sc. which were attributed to the various miracles that happened at the moment when Śākyamuni was born." Eine andere Erklärung scheint die im Text 17c gegebene zu sein: 備衆德義 = siddha-sarva-artha (義) (sanskr. II, 17).

[3] In der japanischen Ausgabe des Textes ist hier ein Abschnitt, in der chinesischen fehlt er. Chines. 18 bis 19a entspricht sanskr. 18a bis c, chines. 19b weicht von sanskr. 18d ab. Der chinesische Text sagt das Gegenteil von der Sanskritvorlage; diese hat: tato' vināśaya divaṁ jagāma, d. h. »dann, um nicht zu sterben, ging sie in den Himmel«. Der Übersetzer scheint vināśaya anstatt avināśaya gelesen zu haben. 絡命 chung ming »das Los (Geschick) beendigen« bedeutet: »eines natürlichen Todes sterben«.

[4] 大愛 wörtl. »(mit) großer Liebe« scheint hier Beiname von Gautamī zu sein. Eitel, I. Aufl., S. 66 gibt als Erklärung zu mahāprajāpatī: 大愛道 lit. path of great love, oder: 大生主 lit. great lord of life (v. prajāpatī), oder: 衆主 lit. superior of the community (sc. of nuns).

[5] 曼雲彌 Transkription von Gautamī. Der Name fehlt im Sanskritvers 19.

20[1]. an tugendhaftem Benehmen wunderbar hervorragen in der Welt sah, und daß, als er geboren war, seiner Mutter Geschick beendet ward, liebte und erzog ihn wie ihren (eigenen) Sohn: der Sohn verehrte sie auch wie eine Mutter[1].

21. Wie der Feuerglanz von Sonne und Mond[2] aus geringem Licht sich allmählich verbreitet, (so) der Kronprinz heranwachsend erneute sich täglich, und sein tugendhaftes Benehmen erneute sich ebenfalls.

22[3]. Duft[4] von unschätzbarem Sandelholz, die berühmten Kostbarkeiten des Jambu-Sandels[5], Halsketten[6] mit körperschützenden heiliger Ṛṣi's-Heilkräutern[7] schmückten[8] den Körper.

23[9]. Sämtliche abhängige Nachbarstaaten, hörend, der König habe einen Kronprinzen erzeugt, brachten alle Kostbarkeiten und Seltenheiten dar: Ochsen, Schafe, Hirsche, Pferde, Wagen,

24[10]. kostbare Gefäße, prächtige Geräte, helfend das Herz des Kronprinzen zu erfreuen. (Aber) obwohl er alle würdigen Schmuckgegenstände und zum Vergnügen der Kinder passende Dinge hatte,

---

[1] Chines. 19c bis 20c gibt sanskr. 19 wieder; chines. 20d fehlt im Sanskrit. 太子天童 ist die Übersetzung von kumāraṁ suragarbhakalpaṁ. (愛)育如其子 stimmt mit saṁvardhayāmātmajavadbabhūva überein; im Chinesischen ist noch dem Verbum »erziehen« = 育 das Verbum »lieben« = 愛 koordiniert.

[2] 猶日月火光 kann auch übersetzt werden: »wie das Feuer der Sonne und der Glanz des Mondes«. Diese Übersetzung ist anschaulicher und dem Sanskrittext mehr entsprechend, der Sonne und Mond in den Vergleichen trennt. Der mit chines. 21 korrespondierende Sanskritvers 20 ist reichhaltiger und anschaulicher: »Dann wie die junge Sonne auf dem Aufgangsberg oder wie das Feuer, angefacht durch den Wind, allmählich vollkommen wuchs der Prinz auf wie der Mond in der hellen Hälfte (des Monats). Die Konstruktion vgl. mit Strophe II. 17.

[3] Die Strophe entspricht ziemlich genau sanskr. 21.

[4] Ich habe analog I. 26 übersetzt: 栴檀香 könnte auch übersetzt werden: roher Sandel; Sanskrit hat hierfür: candanaṁ.

[5] 閻浮 yen-fu, Transkription von jambu, fehlt im Sanskritvers.

[6] 瓔珞 ming-loh, sanskr. ratnāvalī = Perlenschnur.

[7] 藥 yao, scheint dem sanskr. oṣadhi zu entsprechen; wie sagarbhaḥ übersetzt ist, kann aus dem Chinesischen schwer entnommen werden.

[8] Ich nehme 莊嚴 verbal, obwohl es in den Versen 24 und 30 adjektivisch steht; hier kann es keine andere Bedeutung haben. Es wird dem sanskr. pratimaṇḍita gleichgesetzt.

[9] Der Anfang dieser Strophe scheint für sanskr. suhṛdalayebhyaḥ, »aus den Häusern der Freunde« zu stehen (21d). Im Sanskritvers 22 werden die Geschenke: Elefanten, Rehe, goldene Pferde, Wagen, Ochsen, Karren (gaṁtri?) erwähnt; in chines. 23 fast dieselben.

[10] Chines. 24, 25 gibt sanskr. 23 wieder; 25 ist Ausführung von sanskr. 23c, d. Beal übersetzt das letzte Verspaar dieser Strophe ganz unmöglich (S. B. E. 19, S. 24, Vers 150): "but though presented with such pleasing trifles, the necklaces and other

25. war der Kronprinz an Charakter ruhig und ernst, (und) an Körper (zwar) jung, doch an Geist alt; sein Geist weilte[1] in hohen ausgezeichneten Gebieten und wurde nicht befleckt von (weltlichem) Glanz.

26[2]. Pflegend und lernend alle Künste und Wissenschaften übertraf er, nach einmaligem Hören, den Lehrer und Künstler. Sein Vater, der König, sehend seine schnelle Auffassungsgabe und seinen (durchdringenden) Verstand, und daß er tief plante, das Oberflächliche der Welt zu überschreiten,

27[3]. weithin erfragte aus einer Familie von edlen Sitten, Bildung, Anstand und Rechtlichkeit, aus berühmtem und hervorragendem Stamme, ein an Aussehen vollkommenes Mädchen, mit Namen Ye-shu-t'o-lo[3].

28[4]. Sie war passend zur anmutigen Gattin des Kronprinzen erbeten zu werden; sie führte und fesselte seinen Geist; das Streben des Kronprinzen war hoch und weit, seine Tugend vollkommen, sein Aussehen hell und licht,

29. wie (dasjenige) des ältesten Sohnes von Brahmadeva, She-no-k'umo-lo[5]. Seine edle Gattin, von schönem Aussehen, bescheiden und zurückgezogen, tugendhaft, von wunderbarer Schönheit,

---

pretty ornaments." 嬰童 ying-t'ung heißt Kinder (wörtl.: Säuglinge und Kinder unter 15 Jahren). Allerdings kommt ying in der Bedeutung »Kopfschmuck« vor; aber es ist rätselhaft, wie Beal dann t'ung übersetzt hat. Das chinesische Verspaar 24c, d 雖有諸嚴飾 嬰童玩好物 entspricht sanskr. 23a, b fast wörtlich: evaṁ sa taistairviṣayopacārairvayo'nurūpairupacaryamāṇaḥ. 嬰童玩好 wörtl. »dem Kinde erfreuliche Dinge« = vayo'nurūpa = »dem jugendlichen Alter angemessen«. Sanskr. api (23c bālo'pi) ist im Chinesischen an den Anfang gestellt: 雖, obgleich. Die Sanskritsubstantiva: dhṛti, śauca, dhī, śrī werden im Chinesischen nicht wörtlich übersetzt, sondern frei wiedergegeben oder durch Adjektiva ungefähr ersetzt.

[1] Die japanische Ausgabe liest 棲, die chinesische 栖, gewiß verdruckt.

[2] Diese Strophe weicht erheblich von sanskr. 24 ab. Beiden Texten gemeinsam ist das Lernen des Prinzen. Das Sanskritwort vidyaḥ scheint durch das Synonymkompositum 術藝 wiedergegeben zu sein. Chines. 26b, c fehlen im Sanskrit. Hier scheint ein anderer Text vorgelegen zu haben. Chines. 26c, d könnten vielleicht den Gedanken von sanskr. 25c, d wiedergeben und näher ausführen; sanskr. 25a, b mit der Erwähnung des Asita fehlt im Chinesischen.

[3] Chines. 27 entspricht wieder ziemlich genau sanskr. 26. 耶輸陀羅 = Yaśodharā; im Sanskrittext folgt eine Erklärung des Namens, die der chinesische nicht hat. Die japanische Textausgabe liest 娉 ying für 嫂 sao in der chinesischen. Das hieße »Schwägerin«, ist offenbar ein Druckfehler.

[4] Die chinesischen Strophen 28 bis 31 sind eine freie Übersetzung der Sanskritverse 27 und 29, wenn nicht ein anderer Text vorlag. Hierfür scheint zu sprechen, daß sanskr. 28 im Chinesischen ganz fehlt.

[5] 舍那鳩摩羅 Sanatkumāra. Im Sanskrit folgt diesem Vergleich noch ein anderer; »er vergnügte sich mit dieser Śākyafürstin-Gemahlin wie der Tausendäugige (Indra) mit der Śacī«. Diesen Vergleich hat der chinesische Text nicht.

30. edel[1] und schön wie die Himmelskönigin[2]; zusammen wohnend, erfreuten sie sich Tag und Nacht (und) errichteten einen reinen Palast, geräumig, schön und äußerst würdig.

31. (wie) ein hoher Gipfel im Luftraum, weit entfernt wie Herbstwolken[3], (an) Wärme oder Kälte in den vier Jahreszeiten geeignet; nach der Jahreszeit wählten sie eine gute Wohnung[4].

32[5]. Sängerinnen in Menge umgaben (sie) und sangen himmlische Musik, nicht sich nähernd gemeinem Klang und (gemeiner) Erscheinung[6], ließen sie Gedanken von Weltüberdruß entstehen[6].

33[7]. Wie die himmlischen Gandharven aus eigenem Antriebe in den kostbaren Palästen, (so) spielten die Musikantinnen himmlische Musik, und Klang und Erscheinung blendete Herz und Auge.

---

[1] 環 kwei (Tsc-tien: Couvreur S. 434) ist in ursprünglicher Bedeutung eine Art von rosa Stein; übertragen heißt es edel, herrlich.

[2] 天后 soll vielleicht ein Ersatz für Śacī (sanskr. 27) sein.

[3] Der Sanskrittext hat hierfür (29): śarattoyadapāṇḍareṣu ramjiteṣu harmyeṣu: »in den Palästen gefärbt wie weißliche Herbstwolken«. Der Übersetzer scheint den Vergleich in der Vorlage nicht verstanden zu haben.

[4] Das letzte Verspaar entspricht ungefähr dem sanskr. sarvartusukhasrayeṣu. Der Sanskrittext ist klarer und anschaulicher in den Vergleichen; vimaneṣviva bhūman fehlt im Chinesischen ganz.

[5] Chines. 32. 33 sind eine freie Übersetzung von sanskr. 30, 31. Wieder scheinen mir die Sanskritverse anschaulicher, farbiger: der chinesische Text sieht dogmatischer aus; z. B. 32d 令生厭世想 steht in auffallendem Gegensatz zu der weltlichbunten Darstellung des Sanskritverses 31. Zwar folgt in der nächsten chinesischen Strophe etwas über Musik und Aussehen der Musikantinnen, aber das ist im Vergleich zum Sanskrit farblos. Der Vergleich des Palastes mit dem Berg Kailasa (kailasavat tadbhavanam raraja) fehlt auch im Chinesischen.

[6] Hier ist in der japanischen Ausgabe wieder ein Absatz, aber man kann sich nicht an diese Einteilung halten, weil es dann später gewaltsame Verstreuung gäbe.

[7] Diese Strophe ist sehr schwer zu übersetzen; der Anfang der folgenden Strophe deutet darauf hin, daß die ganze Schilderung als Vergleich aufgefaßt werden muß. Beal übersetzt falsch; er nimmt das Verbum 奏 tsou »spielen« kausativ; das ist unmöglich. Gandharven, chines. 揵達婆 kien-tah-p'o scheint für sanskr. apsaras zu stehen. Es scheint, als wüßte der Übersetzer nicht, daß die Gandharven männliche Genien sind. Oder sollte man die Strophe anders konstruieren? Etwa: »Wie die himmlischen Gandharven, aus eigenem Antriebe in den kostbaren Palästen als Musikantinnen himmlische Musik spielten, und Klang und Erscheinung Herz und Auge blendeten, (so), indem der Boddhisatva in (seinem) hohen Palaste wohnte, war die Musik auch so.«

Ich habe wie oben 32 聲色 sheng-seh durch »Klang und Erscheinung« wiedergegeben. Daß dies richtig ist, zeigt die Verschränkung des Verses. 心 gehört zu 聲, 目 zu 色. Es hat auch die Bedeutung: »(leichtfertige) Musik und (schöne) Frauen«; vgl. Giles Nr. 9883.

34. (Indem) der Boddhisatva in (seinem) hohen Palaste weilte, war die Musik ebenfalls so[1]. Der väterliche König, um des Kronprinzen willen, lebte still und übte reine Tugenden[2].

35. (mit) Güte liebte er die Reformen des rechten Dharma; er zog die Guten in seine Nähe und hielt fern die schlechten Freunde[3]; sein Herz wurde nicht befleckt von Sinnenliebe; in bezug auf die Wünsche, läßt sie entstehen giftige Gedanken[3].

36. Er beherrschte (seine) Leidenschaften, unterwarf alle (Sinnes-) Wurzeln[4], rottete aus und entfernte leichtfertige und heftige Gefühle; mit leutseligem Antlitz, gütig anhörend Rechtsstreitigkeiten, sättigte (befriedigte) er durch liebevolle Belehrung alle Herzen[5].

[1] Zwischen dem ersten und zweiten Verspaar scheint der Sanskritvers 32 zu fehlen: er hat im Chinesischen nichts Entsprechendes.

[2] 34 c, d bis 35 b entspricht sanskr. 33.

純德 Termin. technic., vgl. Chavannes, Memoires Hist. III, 616. Kommentar: 純 = 大 und Ts'ien-Han-shu 22 (Li-yoh-chi), 6a.

[3] 35 c, d scheint sanskr. 34 a, b wiedergeben zu sollen.

恩愛 ngen-ngai (Giles. Nr. 3330) entspricht offenbar dem sanskr. kāmasukhe (34 a); das Verb 染 jan = »färben, beflecken, anstecken, infizieren«, scheint für sanskr. sañj = »hängen an« zu stehen. Merkwürdig, fast unverständlich, ist der letzte chinesische Vers 於欲起毒想. Cowell liest sanskr. 34 b na saṁraraṁje viṣamaṁ jananyaṁ und übersetzt: "he felt no violent delight in any state of birth." Finot (a. a. O., S. 543) und mit ihm Formichi (a. a. O., S. 317) lesen sanskr.: na saṁraraṁje viṣasañjananī. Und Formichi übersetzt (a. a. O., S. 144) »nè si lasciava infiammare dalla velenosa cupidigia«. Den Ausdruck: »sañjananī« erklärt Finot: »est une variété du désir immodéré«. Der chinesische Text sichert die Konjektur von Finot. Das Verb sam-rañj entspricht wörtlich dem 染 jan des vorhergehenden chinesischen Verses, das anscheinend die beiden Sanskritverben sañj und sam-rañj wiedergibt. Wie aber kommt in den chinesischen Text 起 = »entstehen lassen«? Ich halte für wahrscheinlich, daß der chinesische Übersetzer »sañjananī« in der Bedeutung: »das Erzeugen, Entstehen« genommen hat. Es könnte aber auch eine freie Übersetzung sein, da das Wort 欲 beibehalten ist, das sonst »kama« entspricht und hier für »sañjananī« gewählt sein könnte und so der Bedeutung, die Finot angibt, nahekäme.

[4] 36 a entspricht sanskr. 34 c; aber der Sanskritvers ist lebendiger: »er zügelte durch Festigkeit die unsteten Rosse der Sinne«. Der chinesische Ausdruck 諸根 entspricht wahrscheinlich 五根 = pañca indriyāṇi.

[5] 36 b, c, d weicht vom Sanskrittext vollkommen ab; hier scheint ein anderer Text Vorlage gewesen zu sein. Die japanische Ausgabe, der ich folge, liest 衆心, die chinesische hat 衆生 = alle Wesen.

37[1]. Er verbreitete die Reformen[2] (bei) allen fremden Lehren[3]; er schnitt alle Verschwörungen und aufrührerischen Künste[4] ab; lehrend die Lehre[5], rettete er die vier Weltgegenden, und alle Völker erlangten Ruhe und Zufriedenheit.

38. »Wie ich dafür sorge, daß mein Kind sich wohl befinde, so steht es auch mit allem Volk,« (sprach er)[6]; er diente dem Feuer und opferte allen Göttern; mit verschlungenen Händen trank er den Glanz des Mondes[7].

39[8]. Im Wasser der Gañgā reinigte er (seinen) Körper, im Wasser des Dharma badete er seinen Geist[8]; er bat um Glück, nicht um sich selbst zu beschützen, (sondern) nur (für) sein Kind und alles Volk[9].

---

[1] Diese Strophe hat nichts Entsprechendes im Sanskrit.

[2] 宣化 süan hua (Giles, Nr. 4805) kann auch als einfaches transitives Verb gebraucht werden: »reformieren«, oder eventuell »verbreitend reformierte er«. Ich ziehe die alte Verbindung von Verb und Objekt — wie Giles sie auch angibt — für meine Übersetzung vor.

[3] 外道 wai-tao = tīrtya (vgl. I, 62, 63).

[4] 術 shu = sanskr. vidhi. Eitel, II. Aufl., S. 167, erklärt: "the methods employed in magic performances." Besser noch wäre zu übersetzen: »alle Verschwörungen und entgegengesetzte Zeremonien«. Es handelt sich offenbar um die Ausrottung früherer Bräuche. Man kann auch anders konstruieren: »er schnitt ab (beseitigte) alle, die aufrührerische Künste (Lehren) planten«. 術 vgl. oben S. 43 Anm. 2.

[5] 學 könnte auch Plural sein: dann würde es sich vielleicht um die 三學 san hioh = triśikṣa handeln: a) 戒 adhiśīlam, b) 定 adhicittam, c) 慧 adhiprajñā. Ich halte es in diesem Zusammenhang für wahrscheinlich. Der dogmatische Inhalt der ganzen Strophe legt eine selbständige Erweiterung des Übersetzers nahe, wenn ihm nicht schon eine sehr veränderte Lesart des Sanskritoriginals vorlag.

[6] Im Chinesischen muß dieses Verspaar, daß dem Sanskrittext 35 c, d ähnlich ist, als direkte Rede übersetzt werden: so übersetzt auch Beal in der Anmerkung (II, 164) richtig.

[7] Das Verspaar gibt sanskr. 36 unvollkommen wieder. Bei 月光 yüe-kuang = »Mondesglanz, Mondstrahlen«, schwebt vielleicht die Idee des Soma vor. 叉(手) = añjali. Sanskr. II. 37 heißt es: somaṁ papau. Soma wird sonst chinesisch wiedergegeben durch: 蘇摩 oder 蘇摩那 oder 磨羅, d. h. su-mo oder su-mo-yeh oder mo-lo, erklärt durch 悅意花 (Eitel, II. Aufl., S. 156) "the flower which exhilarates the mind." Jedenfalls handelt es sich auch im chinesischen Text um brahmanische Opferzeremonien: so das Trinken des Mondglanzes (soma?). Auffällig ist, daß im chinesischen Text die Gaben an die Brahmanen fehlen.

[8] Das erste Verspaar entspricht sanskr. 37a, b »sasnau śarīraṁ pavitraṁ manaśca tīrthāmbubhiścaiva guṇāmbubhiśca«. 恒 heng = Gañgā fehlt im Sanskrittext; er liest für 恒水 = tīrthāmbu, für 法水 = guṇāmbu. 身 = śarīra, 心 = manas.

[9] Das letzte Verspaar weicht vollkommen von sanskr. 37 c, d ab; hingegen scheint es eine Wiedergabe von sanskr. 35 c, d darzustellen. 祈福 = śivamaśaṁse; 萬民 (wörtl. »die zehntausend Völker« oder »alle Völker«) entspricht offenbar sarvaprajāḥ. Die Strophen 32—39 sind charakteristisch für die Technik des Übersetzers. Sie sind sicherlich eine freie Wiedergabe der Sanskritvorlage.

40[1]. Bei liebevollen Worten war er nicht ohne Zweckmäßigkeit, bei zweckmäßigen Worten war er nicht ohne Liebe, bei liebevollen Worten war er nicht ohne Wahrheit, bei wahren Worten war er nicht ohne Liebe,

41. (und) konnte — weil er Scham empfand — nicht reden wie die (nackte) Wahrheit war; bei lieben und nicht lieben Geschäften folgte er (vertraute) nicht Gedanken von Gier und Abscheu[2].

---

[1] Chines. 40 bis 41 b entspricht offenbar dem Sanskritvers 38. Mir scheint hier sogar eine ziemlich wörtliche Übersetzung beabsichtigt zu sein, aber das Verständnis wird wesentlich durch die echt chinesische Konstruktion und durch das hier vorliegende Spiel mit den Worten erschwert. Auch Beal war sich der Schwierigkeit dieser Stelle bewußt (vgl. seine Übersetzung II, S. 166 und Anmerkung, die beide unzulänglich sind). Ich stelle die beiden Texte gegenüber:

chines. 40 a) 愛言非無義, b) 義言非不愛,
c) 愛言非不實, d) 實言非不愛,
41 a) 以有慚愧故, b) 不能如實說,

sanskr. 38 a) sāṁtvaṁ babhaṣe na ca nārthavadyat,
b) jajalpa tattvaṁ na ca vipriyaṁ yat,
c) saṁtvaṁ hyatatvaṁ paruṣaṁ ca tattvaṁ,
d) hriyāśakannātmana eva vaktuṁ.

Fast Wort für Wort stimmt chines. 40 a mit sanskr. 38 a überein. 愛言 = saṁtvaṁ. 非無 = na-na. 無義 = nārthavat. Merkwürdigerweise stimmen dann wieder so wörtlich überein 40 d mit sanskr. 38 b. 實 = tattvaṁ; für jalp wird das immer wiederkehrende 言 gebraucht, vipriyaṁ scheint durch 不愛 wiedergegeben zu sein. 40 c beginnt wie 38 c mit saṁtvaṁ = 愛言; aber dann ist die Übereinstimmung des Verses nicht genau: »eine angenehme Unwahrheit und eine rauhe Wahrheit« kann man aus dem chinesischen Text nicht herauskonstruieren. Mir scheint aber, der Übersetzer hat hier seine Vorlage nicht richtig verstanden. 40 b ist sicherlich nur eine rhetorische Erweiterung des Verses a und c, eine ungenügende Wiedergabe von sanskr. 38 d: Das letzte Wort »tattvaṁ« scheint der Übersetzer in 41 b wieder aufgenommen zu haben und das eva in sanskr. d hat er offenbar als iva mit 如 übersetzt; denn hriyā ist gleich 41 a, aśakan = 不能, vaktuṁ = 說, nur ātmana fehlt im Chinesischen.

[2] Dieses Verspaar wird von Beal so unmöglich übersetzt, daß es scheint, als hätte ihm ein anderer Text vorgelegen. Ich habe meinen Text nach dem Sanskritvers 39 a, b orientiert, der fast wörtlich übereinstimmt. Ich stelle gegenüber:

chines. 41 c) 於愛不愛 事,
sanskr. 39 a) iṣṭeṣu- aniṣṭeṣu kāryavatsu (?)
41 d) 不 依 貪 恚 想,
na prapede rāga doṣa —
āśrayatāṁ.

Formichi weicht von Cowell in der Auffassung von kāryavantaḥ ab (vgl. Formichi, S. 317); der chinesische Text scheint mir die Cowellsche Übersetzung zu rechtfertigen. 事 bedeutet: Geschäft, Tätigkeit, Pflicht, Beruf.

42[1]. Er wünschte zu bleiben in Einsamkeit und Schweigen, mit Geradheit brachte er zum Stehen Klagen und Streitigkeiten; nicht durch Vereinigungen zum Opfer an die Götter tat er sich hervor in dem Glück, die Dinge zu bestimmen (oder: tat er sich hervor, das Glück der Dinge zu bestimmen).

43[2]. Schend die Menge der vielen Bittenden, gab er (ihnen) reichlich und mehr als sie erhofften; im Herzen ohne streitsüchtige Gedanken, unterdrückte er durch (seine) Tugend Haß und Feindschaft (oder: Hasser und Feinde).

44[3]. Er mischte (oder: machte harmonisch) das Eine und beschützte die Sieben; er verließ die Sieben, verteidigte und regelte die Fünf; er erlangte die Drei und verstand die Drei; er kannte die Zwei und verließ die Zwei.

45[4]. (Auf) die um Gnade bittenden Schuldbeladenen, wenn sie auch den Tod verdient hatten, ließ er Menschlichkeit und Gnade herab; er fügte nicht rauhe und böse Worte hinzu, (sondern) mit sanften Reden lehrte er sie die königlichen Befehle.

---

[1] Der erste Vers der Strophe hat nichts Entsprechendes im Sanskrit, die letzten entsprechen ungefähr sanskr. 39c, d. Diese Stelle ist von den Sanskritisten sehr verschieden gedeutet worden. Das chinesische Synonymkompositum 諍訟 cheng-sung = »Klagen und Streitigkeiten« scheint ein Äquivalent für sanskr. vyavahara »Prozeß« zu sein und gegen Cowells Konjektur von avyavahāra zu sprechen: vgl. hierzu Formichis Übersetzung von Vers 39 und seine Note, desgleichen Cowells Übersetzung und Anmerkungen. Das letzte chinesische Verspaar, 不以祠天會勝於斷事福 bestätigt die Übersetzungen von Cowell und Formichi und steht im Widerspruch mit der Auffassung von Lüders. 福 = fuh, das häufig zur Wiedergabe von sanskr. puṇya gebraucht wird (z. B. | 業. gute Taten [Takakusu: Glossar S. 220] oder) 生 = puṇyaprasava [Eitel, 1. Aufl., S. 98]), scheint hier »Śiva« wiederzugeben (vgl. oben II, 39 Anmerkung). 祠 tzu = yajña.

[2] Diese Strophe ist keine wörtliche Übersetzung des Sanskritverses 40, aber sie gibt den Inhalt wieder. Kein Sanskritwort ist ganz wörtlich übersetzt; das Synonymkompositum 戰爭 streit-, kampf(süchtig) scheint für yuddha zu stehen 無戰爭 = yuddhādṛte. Sanskr. āśavate ist im Chinesischen durch den Plural ausgedrückt: 多求衆; sanskr. vṛtta paraśvadhena durch 德 ziemlich abweichend übersetzt.

[3] Diese Strophe korrespondiert wörtlich mit sanskr. II, 41, die von allen Interpreten vergeblich zu deuten versucht worden ist. Auch die Interpretation von Formichi (a. a. O. S. 318) erscheint mir nicht befriedigend.

[4] Die Strophe ist eine freie Übersetzung von sanskr. 42 得罪 toh-tsui »Schuld erlangen, sich vergehen« scheint eine wörtliche Übersetzung von sanskr. kṛtagasaḥ zu sein; das eingeschobene 其 ist merkwürdig. 應死 ying-sse, wörtlich »bei Tod-Verdienen« gibt sanskr. pratipādya vadhyan ungenau wieder. Der letzte sanskr. Pada fehlt ganz im chines. tyāgo' pi teṣām hyanapāyadṛṣṭaḥ.

46[1]. Er bemühte sich, mit reichen Gaben (Gütern) zu beschenken zeigte und gab an den Weg, das Leben zu benutzen; empfangend und lernend die Lehre der göttlichen Ṛṣi, entfernte und rottete er haß- und zornerfüllten Sinn aus.

47[2]. Seine ruhmvolle Tugend, weithin strömend, duftete; das Weltliche war für ewig untergegangen; (als) ein führender Meister übte er leuchtende Tugenden, er leitete die Erde an, insgesamt die Übung (in der Tugend) anzunehmen[3].

48[4]. Wie, wenn der Geist des Menschen ruhig und friedlich ist, die vier Körperteile und alle Sinne folgen. [5]Mit der Zeit, als des reinen[6] Kronprinzen edle Gattin Ye-shu-t'o-lo[7]

---

[1] Das erste Verspaar fehlt im Sanskrit; die Verse c, d entsprechen ziemlich genau sanskr. 43a, b.

[2] Der erste Vers ist eine fast wortgetreue Übersetzung des sanskr. Pada 43c yaśaṁsi cāpadguṇagaṁdhavanti 名德普流 聞.
yaśas guṇa — — gaṁdhavant.
聞 heißt auch »vernommen werden, berühmt«; in dieser Bedeutung faßt es Beal. Ich ziehe in Anlehnung an den Sanskrittext die andere Bedeutung vor; wörtlich müßte man 聞 hier: »gerochen werden« übersetzen.

Der Pada 43d ist viel freier wiedergegeben: 世間永消亡 steht für sanskr. rajaṁsyahāsīnmalinīkaraṇi; immerhin scheint das zusammengesetzte Verb 消亡 »vernichten, töten« als Äquivalent für sanskr. ahāṁsit (nach Handschrift C) Aor. von han (vgl. Cowells Anm. im Text) gedacht zu sein. 世間 gibt sehr frei »rajas« wieder.

[3] Man wäre versucht, dieses letzte Verspaar dem Sanskrittext 45a, b entsprechend anders zu übersetzen: 主匠修明德. 率土皆承習 = (während) er als Führer und Meister leuchtende Tugenden übte und die Erde anleitete, nahmen alle die Übung an. Der Sanskritvers 44, der zwischen dem ersten und zweiten Verspaar von chines. 47 stehen müßte, fehlt im Chinesischen.

[4] Das erste Verspaar ist eine ungenaue Übersetzung von sanskr. 45c,d. 四體, die vier Körperteile, fehlt im Sanskrit; sie sind: 頭 = Kopf, 身 = Rumpf, 手 = Arme, 足 = Beine. Für sanskr. indriyāṇi scheint der chinesische Text 諸根 zu haben, wörtlich »alle Wurzeln«, d. h. alle Wurzeln der Sinne, vgl. oben II, 36, sanskr. 34.

[5] Chines. 48c bis 49d ist eine nicht genaue Übersetzung von sanskr. 46. Der Sanskritvers beginnt mit »kāle«, dem offenbar 時 zu Beginn von 48c entspricht (vgl. Takakusu, Glossar S. 173 kālo = 時); man übersetzt deshalb das chines. 時 besser durch »mit der Zeit«.

[6] 白淨 peh tsing, sanskr. śuddho; 白爭太子 steht gewiß für 淨飯王太子 d. h. Śauddhodani, vgl. sanskr. 46a = śauddhodane (ḥ) r°. Ebenso Strophe 49c 白淨王 für 淨飯王 = Śuddhodana.

[7] Der Sanskritvers hat wieder, wie im Vers 26, eine Beziehung zwischen dem Namen Yaśodharā und seiner Bedeutung, die im Chinesischen fehlt.

49. (im) Zusammenvorrücken der Jahre groß geworden war, wurde sie schwanger und gebar Lo-hou-lo[1]. Der reine König[2] dachte bei sich selbst: »Nachdem der Kronprinz einen Sohn erzeugt hat,

50. in aufeinanderfolgenden Generationen werden sie einander nachfolgen im Erbe; und der rechte (Regierungs-) Wandel wird ohne Ende und Grenze sein. Nachdem der Kronprinz einen Sohn erzeugt hat, wird er den Sohn ebenso wie ich lieben[3].

51. Nicht wird er wieder daran denken, die Familie zu verlassen, sondern er wird mit Kraft Gutes üben müssen; ich nun bin im Herzen sehr ruhig, nicht anders als wäre ich zu himmlischen Freuden geboren«[4].

52[5]. Wie der Weg (war), in dem die Ṛṣi-Könige der ersten Zeiten des Kalpa lebten, so liebte er auszuführen reine Handlungen[6], und brachte Opfer dar ohne Lebewesen zu verletzen[7].

---

[1] 羅睺羅 Transkription von Rahula; erklärt durch 覆障 fu-chang, d. h. »umstürzend die Hindernisse« (vgl. Eitel, II. Aufl., S. 128). Der Sanskrittext hat den Vergleich »rahusapatnaraktro« d. h. »mit einem Gesicht wie der Feind Rahus«; im Chinesischen fehlt er.

[2] Siehe S. 49, Anm. 6.

[3] 49c bis 56d ist eine sehr freie Wiedergabe von sanskr. 47. Es ist zweifelhaft, ob der letzte Vers sanskr. 47c, d oder 48a, b wiedergeben soll; von einer übereinstimmenden Übersetzung kann an beiden Stellen nicht die Rede sein. Beal übersetzt 正化 mit »righteous government«; das scheint mir nicht gut. 化 ist wörtlich Wandel, Wandlung.

[4] In dieser Strophe korrespondiert nur d mit sanskr. 48b. 無異生天樂 entspricht ungefähr sanskr. »svargamivarurnkṣan«, d. h. »wie einer, der in die Gefilde der Seligen steigen will«.

[5] Diese Strophe entspricht fast genau dem Sanskritvers 49. Man könnte — allerdings gegen chinesische Konstruktionsgesetze — dem Sanskrittext analog übersetzen: »Stehend auf dem Wege (sthitvā pathi = 住道) der Ṛṣikönige aus den ersten Zeiten des Kalpa, liebte er.....«. Für rājarṣabhāṇāṁ hat der chinesische Text 仙王, also ṛṣi für ṛṣabha; sanskr. prāthamakalpikānāṁ = 劫初時 (Genit). Die Schwierigkeit bei dieser Übersetzung liegt erstens in 猶若 zu Beginn der Strophe; es heißt »wie, gegenüber«, klassisch: »noch, doch noch«. Außerdem ist in der gegebenen Übersetzung die Konstruktion von 所 fast unmöglich. Aber sollte hier vielleicht eine ähnlich gewaltsame Konstruktion zugunsten des Sanskrittextes vorliegen, wie in Strophe II, 56?

[6] 清淨業 wäre wörtlich im sanskr. śuci, (清淨 vgl. Takakusu, Glossar S. 267) und karman (業 vgl. Takakusu, Glossar S. 171). Nach dem Sanskrittext erscheint es aber wahrscheinlich, daß 清淨業 für puṇyakarmā im ersten Pada von Vers 50 steht.

[7] 祠祀不害生 entspricht genau dem letzten Pada von sanskr. 49: »yajñe ca hiṃsārahitairayaṣṭa«, d. h. »er brachte Opfer dar, ohne Verletzungen (von Lebenden)«. Dann wäre also yajñaiśca zu lesen, wie Cowell in seiner Anmerkung fragt.

53[1]. und leuchtend ausübend hervorragende Handlungen (so) durch Vortrefflichkeit der königlichen Würde, durch Vortrefflichkeit des Brahmanenwandels, durch Vortrefflichkeit des Geschlechtes und der Güter, durch Vortrefflichkeit der Festigkeit und Geschicklichkeit,

54. erleuchtete er hell strahlend die Welt wie der Tausend-Strahlen-Glanz der Sonne. [2]Alles, was den Herrscher ausmacht, benutzte er, seinen Sohn berühmt zu machen;

---

[1] Diese Strophe bis 54b entspricht fast wörtlich sanskr. 50.

53a) 熾然修勝業, b) 王勝梵行勝,
c) 宗族財寶勝, d) 勇健技藝勝,
54a) 明顯照世間, b) 如日千光耀.

sanskr. 50a, b) ājājvaliṣṭātha sa puṇyakarmā nṛpaśriyā caiva tapaḥśriyā ca,
c, d) kulena vṛttena dhiyā ca dīptastejaḥ sahasrāṁśurivotsisṛkṣuḥ.

ajajvaliṣṭa scheint im Chinesischen durch 熾然 nicht ganz exakt wiedergegeben zu sein. 修勝業 ist vielleicht eine wörtliche Wiedergabe des sanskr. Bahuvrīhi puṇyakarmā, in der allerdings die Gleichsetzung von 勝 mit puṇya überrascht. Da 業 yeh aber mit karman übereinstimmt, wird man hier 勝 als Äquivalent von puṇya annehmen können. Die chinesische Strophe scheint die Bedeutungen von 勝 zu variieren, denn es wird einmal als Adjektiv und viermal als Substantiv gebraucht. 王勝 = nṛpaśriyā. Sanskr. tapaḥśriyā ist durch 梵行勝 wiedergegeben. 梵行 = brahmacarya. In den chinesischen Versen 53c, d wird 勝 (śriyā) wiederholt, der sanskrit. Pāda c hat nur die Instrumentale kulena, vṛttena, dhiyā, die von dīptaḥ (strahlend) abhängig sind. 宗族 = kulena, 財寶 = Güter ist im Chinesischen hinzugefügt worden, fehlt im Sanskrit. 勇健 scheint vṛttena zu entsprechen, zweifelhaft erscheint mir die Übereinstimmung von 技藝 mit dhiyā. Giles Nr. 1104 gibt für 技藝 an: »the skill of an expert in any art or science«. Da sanskr. dhī auch »Kenntnis, Kunst« bedeutet, so ist die wörtliche Übereinstimmung wahrscheinlich. Der letzte Sanskritpāda: tejaḥ sahasrāṁśurivotsisṛkṣuḥ wird fast wörtlich übersetzt durch

明顯照世間 如日千光耀.

Im Chinesischen kann das Desiderativ des Sanskritverbs nicht zum Ausdruck kommen, und so ist der Vers etwas anders gewendet. Trotzdem ist diese Stelle eine wörtliche Übersetzung.

[2] 54c bis 56d ist eine freie Wiedergabe von sanskr. 53 mit einigen wörtlichen Übereinstimmungen; die Sanskritverse 51 und 52 fehlen im Chinesischen.

Sanskr. 53a = babhāva rājyaṁ sa hi putrahetoḥ
chines. 54c, d = 所以爲王者 將爲顯其子 } frei wiedergegeben.

sanskr. 53b = putraṁ kulārtham yaśase kulaṁ tu
chines. 55a, b = (顯)子爲宗族 (榮)族以名聞
kulārtham kula yaśas

55. Er machte den Sohn berühmt um des Geschlechtes willen; er verherrlichte das Geschlecht durch den Ruhm des Namens; durch Höhe des Namens erlangte er, im Himmel geboren zu werden; (er wünschte) im Himmel geboren zu werden wegen der eigenen Seligkeit.

56. Mit der eigenen Seligkeit wurde seine Erkenntnis vermehrt; er erwachte zur Lehre und breitete das rechte Dharma aus. .....; er empfing und ging alle wunderbaren Wege (oder Lehren)[1].

sanskr. 53c = svargāya śabdaṁ divamātmahetoḥ

chines. 55c, d = 名高得生天(生)天爲樂已

名高 = śabda; 得生天 = svargāya (?) nicht wörtlich; (生)天爲樂已 = diva-hetu-ātma (?) nicht wörtlich

56a weicht sehr von Sanskrit 53d ab. Entweder hat der Übersetzer seine Vorlage wissentlich frei gestaltet oder sie nicht ganz verstanden. Auffallend ist, daß für dharma im Sanskrittext 智慧 chi-hui (prajña) im Chinesischen steht.

[1] 56b, c, d sind sehr schwer zu übersetzen, da die chinesische Konstruktion fast unverständlich ist. Es scheint eine wörtliche Übersetzung der sanskr. Pada 54a, b beabsichtigt zu sein, gegen alle Regeln chinesischer Stellungsgesetze. Der Pada 54a evaṁ sa dharmaṁ vividhaṁ cakāra ist wörtlich übersetzt durch drei Zeichen von 56b 弘(正)法 hung cheng fah, er verbreitete das rechte Dharma. 正法 entspricht sanskr. saddharma. Es scheint fast glaubhaft, daß der Übersetzer 弓 falsch gelesen und »saddharmaṁ« übersetzt hat. cakāra vividhaṁ = 弘. Die große Schwierigkeit der Strophe liegt in dem folgenden Vers und seiner Beziehung zu den anderen c) 先勝名聞所, d) 受行衆妙道. Wenn 所 zu Beginn des Verses stände, könnte man übersetzen: worin die früheren sich hervortaten und hochberühmt waren, (das) empfing er und ging alle wunderbaren Wege. Der Sanskrittext liest, 54b »saddhirnipataṁ (niyataṁ) śrutitaśca siddhaṁ«, »(so übte er das vielfache Dharma aus), das von den Guten befolgt wurde und vollendet nach der heiligen Lehre (Offenbarung)«. Möglicherweise hat der chinesische Text für śrutitas = 名聞 oder soll es im Chinesischen heißen: »er breitete das wahre Dharma aus, in dem die früheren sich hervortaten und hoch berühmt waren?« Oder noch anders: »Er entfaltete die rechte Lehre und den Weg aller Erhabenheiten, den die früheren Hervorragenden und Berühmten empfangen hatten und gewandelt waren.« Hier liegt zweifellos eine Schwierigkeit, die durch den chinesischen Text allein nicht zu lösen ist. In Vers 56d scheint 妙道 dem Ausdruck 妙法 = saddharma ähnlich zu sein und ist gewiß auch ein religiöser Terminus technicus. Es erscheint möglich, daß sanskr. niyātaṁ (Cowells Anm. C. P.) durch 行 wiedergegeben werden sollte, aber im Chinesischen ist die Klarheit der beiden sanskr. Pāda nicht erzielt worden.

Beals Übersetzung der Strophen 54c bis 56d ist ganz unzulänglich. In einer Anmerkung zu 56 (nach seiner Zählung 182) sagt er mit Recht: »These verses are very obscure, and can only be understood by comparison with the Sanskrit.«

57. Er wünschte nur, den Kronprinzen zu veranlassen, (seinen) Sohn zu lieben und nicht die Familie zu verlassen[1]; insgesamt alle Könige von Staaten, wenn sie einen Sohn erzeugt hatten, an Jahren noch jung,

58. ließen (sie) nicht den Staat regieren; (denn) sie besorgten, ihr Herz werde sich ungezügelt gehen lassen, sie würden ihren Leidenschaften freien Lauf lassen und sich der Weltlust hingeben, und nicht imstande sein, den königlichen Samen fortzusetzen[2].

59. Der König nun aber, nachdem er (einen) Kronprinzen erzeugt hatte, folgend seinem Herzen und den fünf Wünschen rückhaltlos nachgebend, wünschte nur, daß er sich freue an weltlichem Glanz, nicht wünschte er, (ihn) zu veranlassen, die Lehre zu lernen[3].

60[4]. Die Bodhisattva-Könige der Vergangenheit, (aber) obgleich ihr Weg tief und stark war[5], wollten Glanz und Freude der Welt ausüben[6]; (erst) wenn sie einen Sohn erzeugt und das Erbe des Ahnentempels fortgesetzt hatten[7].

61. dann (erst) gingen sie in die Bergwälder und gaben sich dem Wege tiefster Einsamkeit hin[8].

---

[1] Das erste Verspaar ist eine freie Übersetzung von sanskr. 54 c, d. Für sanskr. »vanaṁ na yayāt« hat der chinesische Text 不捨家; 捨家 anstatt des Terminus technicus 出家.

[2] Chines. 57 c, d bis 58 d scheint eine Ausführung von sanskr. 55 a, b zu sein, in der die Klarheit des Sanskrittextes verloren geht. Möglich auch, daß hier dem Übersetzer eine andere Version vorgelegen hat.

Ich ziehe 年尙小 »an Jahren jung« zu den Königen: nach der Konstruktion könnte es auch zu den Söhnen gezogen werden, aber der innere Zusammenhang scheint für diese und nicht für Beals Auffassung zu sprechen. Seine Übersetzung dieser Stelle ist unbrauchbar. Die ganze Strophe 58 ist eine Ausführung des Gedankens im sanskr.: »rakṣaṇīti putraṁ«: der Pada 55 b ist im Chinesischen weggelassen.

[3] Strophe 59 ist eine freie Übersetzung von sanskr. 55 c, d. Das Sanskritkompositum »dharmakāmaḥ« fehlt im Chinesischen; putraṁ (...) viṣayeṣu amuñcat ist ziemlich wortgetreu durch 恣五欲 übersetzt. Weniger wörtlich, aber dem Sinne entsprechend, ist (putraṁ) rarakṣa dharmad durch 不欲令學道 wiedergegeben.

[4] Die Strophe 60 und das Verspaar 61 geben sanskr. 56 a, b frei wieder.

[5] 其道雖深固 fehlt im Sanskrit, vielleicht steht es für anupamasattvāḥ.

[6] Dieser Gedanke scheint aus sanskr. 56 d herübergenommen zu sein: ratimupasiṣeve. Es ist aber auch möglich, daß dieser Vers 要習世榮樂 als Äquivalent für sanskr. viṣayasukharasajña stehen soll (oder besser nach Handschr. C °rasaṁjña).

[7] 生子繼宗嗣; dieser Vers ist eine Ausführung in echt chinesischem Geiste. Der Sanskrittext hat nur utpannaputrāḥ = 生子; das andere hat der chinesische Übersetzer offenbar hinzugefügt: ein vollständig unindischer Gedanke.

[8] Dieses letzte Verspaar (die unvollkommene Schlußstrophe) führt den Gedanken vanaṁ jagmuḥ (入山林) des Sanskrittextes weiter aus.

II.

Die chinesische Version in ihrem Verhältnis zum Sanskrittext.

Fast alle Sanskritisten sind — wie ich in der Einleitung dargelegt habe — von der Voraussetzung der Identität des chinesischen Textes mit Aśvaghoṣas Werk ausgegangen. Abseits von ihnen steht als Einziger der bedeutende Erforscher des Buddhismus, Rhys Davids. Nach seiner Ansicht geht das chinesische Buddhacarita nicht auf Aśvaghoṣa als Verfasser zurück. Er sagt zu dieser Frage[1] in einem Aufsatz: "Asoka and the Buddha-relics[1]": "About the same age (412—454 a.D.) is the Chinese work which Mr. Beal translated in vol. XIX of the 'Sacred Books of the East,' and which he calls a translation of Aśvaghoṣa's Buddhacarita. Were this so, it would be of the first importance for our point. But it is nothing of the kind. There are resemblances, just as there would be if two Christian poets had, in different times and countries, turned the Gospels into rhyme with poetical embellishments. There are still closer resemblances, as if a later poet had borrowed phrases and figures from a previous writer. But there are greater differences. Taking the first chapter as a specimen, the Chinese has 126, the Sanskrit 94 verses. Of these, only about 40 express the same thought, and this is often merely a thought similar because derived from the same old tradition. More than half the verses in the Sanskrit have no corresponding verse in the Chinese. More than two-thirds of the verses in the Chinese have no corresponding verse in the Sanskrit. And even when the verses do, in the main, correspond, there are constant differences in the details and in the wording. It is uncritical, even absurd, to call this a translation." Und an anderer Stelle[2] sagt Rhys Davids: "As it is we are in complete ignorance of the real name and author and date of the original of Beal's Chinese book."

Dieser Auffassung kann ich mich nach eingehender Prüfung der beiden ersten Kapitel des Werkes nicht anschließen. Zweifellos geht auch die chinesische Version auf Aśvaghoṣa als Verfasser zurück. Hierfür spricht die oft wörtliche Übereinstimmung der beiden Texte, vor allem aber die gleiche Folge der Verse, die — besonders im 2. Kapitel — nur selten durch einen ausgelassenen oder hinzugefügten Vers unterbrochen wird. Es kann sich nicht — wie Rhys Davids annimmt — um das Werk eines uns unbekannten Verfassers handeln. Die Buddhadichtungen: Lalitavistara, Mahāvastu zeigen klar, wie verschieden die gleichen Vorgänge wiedergegeben werden können. Und ein Blick in das in der Einleitung und im ersten Kapitel berücksichtigte Buddha-Epos Fo-pen-hing-king überzeugt von der Verschiedenartigkeit dieser Dichtung mit dem vorliegenden Fo-so-hing-tsan. Auch die von Beal in der Einleitung zu seiner Übersetzung zitierten Buddha-Biographien zeigen untereinander so wesentliche Abweichungen,

[1] J. R. A. S. 1901, S. 405/406.
[2] A. a. O. S. 407.

daß die Übereinstimmung des chinesischen Buddhacarita mit dem Sanskrit-Buddhacarita nur um so schärfer hervortritt. Allerdings ist der Umfang beider Werke verschieden. Die echte Sanskritversion bricht mit dem 13. Kapitel ab; dieser hat ein Pandit Amṛtānanda aus Nepal. 1830 n. Chr., vier Kapitel hinzugefügt. Der chinesische und der tibetische Text hat 28 Kapitel, die sehr wahrscheinlich das Originalwerk wiedergeben. Dieses Werk scheint dem Pilger I-tsing bekannt gewesen zu sein. Wie ich in der Einleitung zitiert habe, sagt er von dem Inhalt des Buddhacarita: "It relates the Tathāgata's chief doctrines and works during his life, from the period when he was still in the royal palace till his last hour under the avenue of Sāla-trees." Der erste Teil des 14. Kapitels von Amṛtānanda stimmt noch teilweise mit der chinesischen und tibetischen Version überein[1], dann aber weicht er so bedeutend von diesen ab, daß keine Übereinstimmung mehr festzustellen ist. Dies ist ein Beweis mehr für die völlig verschiedene Darstellung der gleichen Vorgänge, von denen ich oben sprach. Hier sehen wir, wie ein späterer Dichter ohne direkte Vorlage gearbeitet hat.

Aus meiner Übersetzung und der Gegenüberstellung einzelner Strophen geht zweifellos die Identität der Verfasser beider Versionen hervor. Allerdings scheint mir der chinesische Text auf eine von der uns vorliegenden Sanskritversion abweichende Vorlage zurückzugehen. Es wird schwer — wenn nicht unmöglich — zu ergründen sein, wie weit der Übersetzer der ihm vorliegenden Schrift treugeblieben ist, und wieviel er aus Eigenem hinzugefügt hat. Wir wissen aus I-tsings Bericht, daß Aśvaghoṣas Buddhacarita in Indien weithin gelesen und gesungen wurde. Dem Übersetzer wird schon zur Zeit seiner Arbeit der Text geläufig gewesen sein, und es erscheint mir wahrscheinlich, daß er seiner Vorlage manche Verse aus dem Gedächtnis hinzugefügt hat. Hier steht die Frage offen, ob diese Zutaten auf einen echten, uns verlorenen indischen Text zurückgehen oder etwa aus anderen Werken herübergeflossen und auf Aśvaghoṣas Dichtung übertragen worden sind. Für diese letztere Annahme scheint mir der häufig dogmatische Inhalt der eingefügten Verse zu sprechen, z. B. I, 72, 105, 112 und II, 10, 35 (I. Hälfte), 37. Diese stehen in ihrer stark dogmatischen, fast doktrinären Auffassung beinahe im Gegensatz zu der Ausdrucksweise Aśvaghoṣas. Hierzu gehört auch II, 56: »er (der König) erwachte zur Lehre und breitete das rechte Dharma aus«. Der Sanskrittext erwähnt nichts von der religiösen Tätigkeit des Königs als Reformator der fremden Lehren. Hier scheint der Geist des Mönches, des religiösen Streiters, über den Geist des Dichters gesiegt zu haben. Aśvaghoṣa selbst war zwar ein zum Buddhismus übergetretener Brahmane, aber in seinem Werk ist der Dichter stärker als der für eine neue Religion wirkende Mönch. Charakteristisch für diesen religiös gerichteten Sinn des buddhistischen Bearbeiters seines Werkes ist die Fülle der dogmatischen Termini

[1] Hierzu bemerkt Cowell in der Einleitung zu seiner Übersetzung S. XI: "The first portion of the fourteenth book agrees partly with the Tibetan and the Chinese, and Amṛtananda may have had access to some imperfect copy of this portion of the original ...."

technici, die im Sanskrittext keine Äquivalente haben. Aus den Anmerkungen zu meiner Übersetzung und dem Index geht dieser Gegensatz deutlich hervor.

An anderen Stellen macht der chinesische Text den Eindruck, als sei die künstlerische farbige Darstellung des indischen Dichters ungenügend oder gar nicht wiedergegeben. Der Grund für diese mangelhafte Wiedergabe ist wieder in der Persönlichkeit des Übersetzers zu sehen. Auch wenn ein Dichter aus rein religiösen, ethischen Gründen der Welt ein Werk zu geben wünscht — wie Aśvaghoṣa es zur Verherrlichung des Buddhismus tat —, immer wird der rein künstlerische Geist des Dichters siegen, die Freude an der Schönheit der Dinge, der Fülle des Stoffes und der vollendeten Form. Anders bei dem Bearbeiter, dem Missionar. Er will seiner Gemeinde die neue Religion in möglichst konzentrierter Form zuführen. Das Dichterische ist ihm unwichtig, oft hinderlich. In vielen Fällen ist es ihm unmöglich, der dichterischen Gestaltungskraft zu folgen; ihm ist künstlerische Ekstase fremd. So erklärt es sich, daß einige der schönsten Sanskritverse im chinesischen Text fehlen: I, 44, 45 haben nichts Entsprechendes im Chinesischen; auch II, 32 ist ganz fortgelassen, und die vorangehenden Verse 30 und 31 sind im Chinesischen nur ein schwacher Abglanz des Originals. Auch viele poetische, echt indische Vergleiche fehlen: Sanskr. I, 66, der Vergleich des jungen Prinzen, der auf dem Schoße seiner Amme sitzt, mit Agnis Sohn, der an Devis Seite sitzt. Von Vers I, 77 ist der Vergleich der auf den Wildniswegen weltlicher Existenz befindlichen Menschen mit »Wanderern, die den Weg verloren haben« nur matt in der Übersetzung wiedergegeben. Im ersten Vers des 2. Kapitels wird das Anwachsen des königlichen Vermögens mit dem durch Wogenschwall wachsenden Flusse verglichen, und im 3. Vers stellt der Dichter den Elefanten des Himalaya Padma, den Elefantenkönig und die Elefantenfürsten gegenüber; der chinesische Text hat von diesen Vergleichen nichts. Ich habe schon in der Übersetzung auf die unvollkommene Wiedergabe des reichen, anschaulichen Verses II, 20 aufmerksam gemacht. Von Vers II, 29 fehlt der Vergleich des Palastes mit himmlischen Wagen und derjenige mit dem Leuchten der weißlichen Herbstwolken ist im chinesischen Text verwischt. II, 46 gibt als Charakteristikum für Rāhula das Vergleichs-Bahuvrīhi: »rāhusapatnaraktaḥ«, das auch im Chinesischen ausgelassen ist. Die Verse II, 51, 52 fehlen vollständig, mit ihnen also auch wieder einige Vergleiche. Charakteristisch für den Geist des Übersetzers ist die Wiedergabe von sanskr. I, 63 (chines. I, 81). Der Vergleich des Śākya-Banners mit Indras Banner ist fortgelassen, und der Ausdruck ist religiös gewendet in: das Banner des rechten Dharma. Dieser Terminus: 正法 ist sehr häufig im chinesischen Text, während sein Äquivalent: saddharma sich in den beiden Kapiteln nur zweimal findet (I, 54, 79). In Vers 54 scheint es nur durch 法 wiedergegeben zu sein, wenn es sich hier überhaupt um eine Übersetzung handelt; in der dem Vers 79 entsprechenden chinesischen Strophe 104 fehlt eine Wiedergabe vollständig.

Außer diesen angeführten Versen, die ganz oder teilweise im Chinesischen fortgelassen sind (I, 44, 45; II, 30, 31, 32), fehlen noch folgende Verse im chinesischen Text: I, 26, 27, 28, 86; II, 10, 15, 44. Wenn es für die obengenannten Stellen möglich war, in ihrer Sinnenfreude einen Grund des Übergehens für den dogmatisch gerichteten Übersetzer zu finden, so ist es bei diesen Versen schwierig, das Motiv für ihr Fehlen zu finden. Ich glaube, man wird hier eine anders beschaffene Vorlage annehmen können. Für die fehlenden Verse 26, 27, 28 ließe sich eine Erklärung finden. Ich gehe näher auf den uns vorliegenden Sanskrittext ein: Die ersten 24 Verse des ersten Kapitels sind nach Übereinstimmung der Sanskritisten unecht, späte Zutat, mit 25 soll der echte Text beginnen. Vers 27 wird von Windisch für interpoliert gehalten. Er sagt (B. G. S. 127): »da sein Versmaß (Vasantatilakā) von dem der übrigen Verse dieses Abschnittes abweicht, und weil die zwei Wasserströme erst I, 35 an ihrem Platze sind«. Diese Auffassung wird durch die chinesische Version gestützt, in der 27 zu Beginn fehlt. Mit dem chinesischen Vers 8c und dem Sanskritvers 25 beginnt die Übereinstimmung der beiden Texte. Die chinesischen Strophen 1 bis 8c stellen möglicherweise den verlorenen echten Sanskritanfang dar. Sie sind gut disponiert, in sich geschlossen, und ich sehe keinen Grund gegen ihre Originalität. Die Sanskritverse 26 und 28 fehlen außer dem oben ausgeschalteten 27 im chinesischen Text, und es erscheint mir wahrscheinlich, daß auch diese interpoliert sind. Der Inhalt von 26 wird in den Versen 30, 31, 32 ausgeführt und 28 steht an dieser Stelle unnötig und unorganisch aus. Als besonderes Argument kommt hinzu, daß die Manuskripte (vgl. Cowell, Text S. 4, Anm. 8) nach Vers 28 Śloka 25 wiederholen. Sollte nicht hier erst der echte Text beginnen? Im Hinblick auf die chinesische Version möchte ich dies annehmen. So wäre es erklärlich, warum der chinesische Text die Verse 26, 27, 28 nicht liest. Der Sanskritvers I, 86 hat auch nichts Entsprechendes in der Übersetzung. Diese Verschiedenheit kann auf eine abweichende Vorlage zurückzuführen sein. Ich nehme aber eher an, daß Dharmarakṣa diesen im Text nicht notwendigen Vers als unwichtig für das Verständnis und für die Folge der Ereignisse fortgelassen hat. Im zweiten Kapitel fehlen 10, 15, 44 im chinesischen Text. Für 10 liest die chinesische Version einen abweichenden Vers, der mir auf eine andere Vorlage zurückzugehen scheint, da die vorangehenden und folgenden Verse ziemlich gut übereinstimmen. Dasselbe wird von Vers 15 anzunehmen sein, von dessen letzten Pāda Cowell (Übersetzung S. 19) bemerkt: "This line appears to be untranslated in the tibetan." Vers 44 scheint ebenfalls im Chinesischen zu fehlen. Da er nur eine Ausführung der Tugenden des Königs ist, wird im Chinesischen das Verständnis der fortlaufenden Erzählung nicht erschwert.

Anders ist es mit den im Sanskrittext fehlenden, in der chinesischen Version vorhandenen Versen. Die chinesischen Strophen I, 32 bis 57 haben nichts Entsprechendes im Sanskrit. Zwischen dem Sanskritvers 45 und dem folgenden 46 fehlt der innere Zusammenhang; und die Annahme erscheint berechtigt, daß hier der chinesische Text die Übersetzung von

Originalversen darstelle. Die Strophen fallen nicht aus dem Rahmen der übrigen, sie sind auch — wie ich oben gezeigt habe — nicht etwa aus dem ähnlichen Fo-hing-pen-king übernommen, von dem sie in Form und Inhalt abweichen. Sie geben uns die im Sanskrittext fehlende Verbindung und tragen zu dessen Verständnis bei. Hier hat der Übersetzer gewiß nach einer bestimmten Vorlage gearbeitet; aber es ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, ob sie auf Aśvaghoṣa zurückgeht.

Die im Sanskrit fehlende Strophe I, 72 scheint eine selbständige Ausführung von sanskr. I, 54, 55 zu sein. Aber auch hier bleibt die Frage offen, ob die Wiedergabe auf eine abweichende Vorlage zurückgeht. Zweifellos liegt den Strophen 105 a, b, 112, 115 ein anderer Text zugrunde. 105 a, b liest: »Mit der Zange seiner Diamantweisheit zieht er heraus den widerspenstigen Bohrer der Liebe.« Man hat das Gefühl, als könnten diese Verse in ihrer mangelnden Anschaulichkeit und dogmatischen Fassung unmöglich von Aśvaghoṣa sein. 112 könnte auch, in Verbindung mit 113, eine Erweiterung von sanskr. 85 sein, aber ich möchte doch eher eine abweichende Vorlage annehmen. Überraschend ist auch hier der im Sanskrittext fehlende Terminus technicus: 正覺道 (vgl. I, 80 und Anmerkung). 115 scheint mir ganz sicher auf einen anderen Text zurückzugehen. Dasselbe gilt möglicherweise auch von den Strophen 99, 100, 101, die scheinbar von den Sanskritversen abweichen. Ich habe aber in meiner Übersetzung dargelegt, daß hier doch eine ziemlich wortgetreue Übersetzung unserer Sanskritversion vorzuliegen scheint. Die Abweichungen scheinen mir eher auf die Willkür des Übersetzers als auf verschiedene Lesarten zurückzuführen zu sein. In 101 begegnet der völlig unbuddhistische Gedanke: »sie trinken daraus (aus dem Flusse des Dharma), um wieder aufzuleben«. Auf diese unbuddhistischen und nicht indischen Anschauungen werde ich im folgenden noch zurückkommen. Hier sei noch auf die andern im Sanskrittext fehlenden Strophen hingewiesen. II, 10 des chinesischen Werkes hat kein Sanskritäquivalent; sie hat dogmatischen, schwer verständlichen Inhalt. Ebenso dogmatisch und vom Geiste des Bekehrers erfüllt sind die Strophen II, 35, 37, 56, die auch im Sanskrit fehlen. Wie ich schon oben ausgeführt habe, wird im Sanskrittext fast nichts von der religiösen Reformatortätigkeit des Königs erwähnt. Das sind zweifellos Zutaten späterer Bearbeiter. Die Missionare werden immer von dem Gedanken geleitet, ihre Lehre zu verherrlichen; in diesem Wunsche scheint auch der Inder Dharmarakṣa weiter zu gehen, als der Dichter es in seinem Werke tat. Da das Buddhacarita nicht zu den kanonischen Werken gehört, mag auch die Ehrfurcht vor dem genauen Wortlaut nicht so groß gewesen sein wie bei andern buddhistischen Texten.

Die Aufgabe, das indische Werk den Chinesen verständlich zu machen, ist leichter zu erfüllen, wenn sich der Übersetzer und Bearbeiter dem Gedankengange des fremden Volkes anzupassen sucht. So scheint die Verwischung echt indischer Gedanken in dem Werke erklärlich. Ich habe schon in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung die betreffenden Stellen

zu kommentieren versucht, es sind die Strophen I, 12, 101 und II, 32, 60. Nach der Überlieferung ist der Übersetzer des Buddhacarita ein Inder. Man muß also annehmen, daß er einiges mit Willen chinesisch gefärbt hat, um dem Verständnis der Ungläubigen entgegenzukommen. Ich halte vorläufig, in Übereinstimmung mit den mir zu Gebote stehenden Quellen, an der indischen Nationalität dieses Missionars fest. Für diese Annahme spricht besonders das schlechte Chinesisch, die oft gewaltsame, dem Sanskritbau angepaßte unchinesische Konstruktion, auf die ich in meiner Einleitung im allgemeinen und in der Übersetzung wiederholt im einzelnen hingewiesen habe.

Auf Grund einiger Stellen könnte man dagegen vermuten, daß der Übersetzer kein Inder war. Die falsche Silbentrennung von dviradarada in Strophe I, 121 läßt an der gründlichen Kenntnis des Sanskrit zweifeln. Auch die falsche Auffassung des Sanskritverses II, 16 ist bedenklich. Aber diese Fehler reichen nicht hin, um die chinesische Nationalität des Übersetzers zu beweisen und zu bestimmen.

Es bleibt ein Wort über die Technik des Übersetzers zu sagen. Wo er dem Texte treu bleibt und die Vorlage wörtlich wiederzugeben versucht, weicht die Versteilung häufig vom Sanskrit ab. Aus einem Sanskritvers werden $1^1/_2$ bis 2 chinesische Strophen. Zwei Sanskritpāda geben manchmal eine Strophe, wie chines. I, 28 = sanskr. I, 41 c, d. Der Sanskritvers I, 42 wird durch 29 bis 30 b übersetzt, ebenso II, 50 = II, 53 bis 54 b und I, 93 = 123 c bis 124. Häufig stimmt die chinesische vierteilige Strophe mit dem vierteiligen Sanskritvers überein, aber manchmal wird sogar ein Sanskritvers in zwei chinesische Strophen zerlegt, z. B. I, 94 = I, 125, 126. Die Gliederung der Verse erreicht nicht annähernd das Original. Man sieht hier wieder den Unterschied zwischen Dichter und religiösem Bearbeiter. Im Sanskrit ist fast jeder Pāda in sich geschlossen, jeder Vers stimmt mit dem Ausdruck einer Gedankenreihe, die er abschließt, überein. Nicht so im Chinesischen. Häufig geht ein Vers in den anderen, eine Strophe in die nächste über; selbst Versverschränkung scheint nicht ausgeschlossen (I, 26, 27; II, 56).

An vielen Stellen sucht der Übersetzer die Verse durch Füllwörter vollständig zu machen und abzurunden, eine Technik, die natürlich Abweichungen von der Vorlage zur Folge hat. Besonders charakteristisch für diese Füllung und Dehnung der Verse sind I, 26, 27; 122 bis 124; 125, 126. Um den Versen eine möglichst gute Form zu geben, wählt der Übersetzer als Füllwörter häufig die für die chinesische Sprache so charakteristischen Synonymkomposita, dann die Zahladjektiva und Adverbien. Durch diese Technik wird der chinesische Text schwerfälliger und weniger knapp als der Sanskrittext, oft sogar unverständlich. Hinzu kommt die Verschiedenartigkeit der Grammatik und Syntax beider Sprachen, die eine genaue Übersetzung wesentlich erschwert und eine gleiche Versökonomie auszuschließen scheint.

Wenn ich nun alle Ausführungen über die chinesische Version, den Übersetzer und seine Technik zusammenfasse, so komme ich zu dem Schluß,

daß hier nur von einer Bearbeitung die Rede sein kann. Zweifellos ist auch zu dieser Bearbeitung des Priesters der uns heut vorliegende Sanskrittext nicht die Vorlage gewesen. Immerhin ist auf Grund des Sanskrittextes nicht anzunehmen, daß es erheblich andere Lesarten gab, die auf Aśvaghoṣa als Verfasser zurückgehen. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß Dharmarakṣa zum Teil nach mündlicher Überlieferung gearbeitet hat, vielleicht aber schon nach einer Überarbeitung des ursprünglichen Werkes, in das fremde Verse eingefügt waren. So nur kann die abweichende Fassung der chinesischen Version erklärt werden. Auf die Ungenauigkeit des Übersetzers möchte ich an den Stellen, wo man an Hand der Vorlage nachprüfen kann, nicht allzuviel Wert legen. Solche Ungenauigkeiten im einzelnen sind bei jeder Übersetzung fast unumgänglich. Aber mir scheinen genügend Beweise für den dogmatisch gerichteten Mönch, einen Anhänger des Mahāyāna, vorzuliegen, um aus der Natur des Übersetzers allein die mangelhafte Wiedergabe eines künstlerischen Werkes wie des Buddhacarita-Mahākāvya von Aśvaghoṣa zu erklären.

Anhang.

Kapitelübersicht des 佛所行讚 Fo-so-hing-tsan (Buddhacarita).

I. Teil (卷第一).

1. 生 Geburt.
2. 處宮 Wohnen im Palaste.
3. 厭患 (Er) quält sich mit dem Elend.
4. 離欲 (Er) gibt (weltliche) Wünsche auf.
5. 出城 (Er) verläßt die Stadt.

II. Teil (卷第二).

6. 車匿還 Rückkehr des Chaṁdaka.
7. 入苦行林 (Er) tritt in den Wald der Buße.
8. 合宮憂悲 Der Schmerz im Palaste.
9. 推求太子 Sendung nach dem Prinzen.

III. Teil (卷第三).

10. 頻沙王詣太子 König Bimbisāra besucht den Prinzen.
11. 答頻沙王 Antwort an Bimbisāra.
12. 阿羅藍鬱頭藍 Scheu mit Arāda und Udrarāma.
13. 破魔 (Er) zerstört Māra.
14. 阿惟三菩提 Abhisambodhi.
15. 轉法輪 (Er) dreht das Gesetzesrad.

IV. Teil (卷第四).

16. 頻沙王諸弟子 König Bimbisāra wird Schüler.
17. 大弟子出家 Der große Schüler verläßt sein Haus.
18. 化給孤獨 (Er) bekehrt Anathapindada.
19. 父子相見 Unterredung zwischen Vater und Sohn.
20. 受祇洹精舍 (Er) nimmt Jeta (vana) Vihāra an.
21. 守財醉象調伏 (Er) schützt sich vor dem trunkenen Elefanten und Devadatta.
22. 菴摩羅女見佛 Amra, die Frau, sieht Buddha.

V. Teil (卷第五).

23. 神力住壽 (Seine) göttliche Kraft setzt den Jahren ein Ende.
24. 離車辭別 Der Unterschied der Licchavis.
25. 涅槃 Parinirvāṇa.
26. 大般涅槃 Mahāparinirvāṇa.
27. 歎涅槃 Man lobt Nirvāṇa.
28. 分舍利 Man teilt die Reliquien (sanskr. śarīra).

Kapitelübersicht des 佛本行經 Fo-pen-hing-king (Buddhaparvakaryā-sūtra).

I. Teil (卷第一).

1. 因緣 Verkettung der Ursachen (hetu).
2. 稱歎如來 Lobpreisungen für den Tathāgata.
3. 降胎 Inkarnation.
4. 如來生 Geburt des Tathāgata.
5. 梵志占相 Wahrsagung der Brahmanen.
6. 阿夷決疑 Asita entfernt den Zweifel.
7. 入譬論 (Er) tritt in berühmte Lehren ein.

II. Teil (卷第二).

8. 與衆婇女遊居 (Er) findet Vergnügen mit den Frauen (des Harems).
9. 現憂懼 (Er) sieht Gautamī.
10. 閻浮提樹蔭 Im Schatten des Jambubaumes.
11. 出家 (Er) verläßt sein Heim.
12. 車匿 Chaṁdaka.
13. 瓶沙王問事 König Bimbisāra fragt Dinge.

III. Teil (卷第三).

14. 爲瓶沙王詔法 (Er) erklärt das Dharma für König Bimbisāra.
15. 不然阿蘭 Nicht einverstanden mit O-lan (Ālāra).
16. 降魔 (Er) bekämpft Māra.

IV. Teil (卷第四).

17. 度五比丘 (Er) bekehrt Wu-pi-kiu[1]. (?)
18. 度寶稱 (Er) bekehrt Pao-ch'ing.
19. 廣度 (Er) dehnt das Bekehren aus.
20. 現大神變 (Er) offenbart große göttliche Transformationen.

V. Teil (卷第五).

21. 昇忉利宮爲母說法 (Er) steigt in den Trayastriṁśahimmel, um der Mutter das Dharma zu verkünden.
22. 憶先 Erinnert sich an Früheres.
23. 遊維耶離 Geht nach Vesali.
24. 歎定光佛 Lobt Dipañkara[2] (wörtlich: Buddha des feststehenden Lichtes).
25. 降象 Bekämpft den Elefanten.
26. 魔勤捨壽 Māra ermutigt ihn, das Leben aufzugeben.

VI. Teil (卷第六).

27. 調達入地獄 Devadatta geht in die Hölle[3].
28. 現乳哺 Offenbart jü-pu (?).

VII. Teil (卷第七).

29. 大滅 Mahānirvāṇa (ta mieh).
30. 歎無爲 Man lobt wu wei (Nirvāṇa).
31. 八王分舍利 Die acht Könige teilen die Reliquien.

Index der Namen aus der Übersetzung.

A. Chinesisch-Sanskrit.

(Die Zahl der Kapitel und Verse bezieht sich auf den chinesischen Text.)

A-ti-li 阿低利 I, 61 = Atri.
A-ti-li 阿低離 I, 62 = Ātreya.
A-sze-to 阿私陀 I, 71, 114 = Asita.
An-ti-tieh 安低牒 I, 75 = Antideva.
Cheng-ts'iu 成就 I, 49 = Siddhārta.
Fan-t'ien 梵天 I, 71, II, 29 = Brahmadeva.

[1] Im Inhaltsverzeichnis des Fo-pen-hing-king steht nur dieses als 17. Kapitel; im Text aber gibt es außer diesem noch ein 17. Kapitel, das zwischen dem 20. und 21. Kapitel steht, am Schluß des IV. Teiles. Es heißt 轉法輪 = Er dreht das Rad des Gesetzes (Dharma).

[2] Beal übersetzt: "The prediction of Dipañkara."

[3] Sanskr.: naraka. 地獄 ist die taoistisch-buddhistische Hölle (vgl. Eitel, S. 105).

Fu 佛 I, 18, 22 = Buddha.

Heng 恒 II, 39 = Gaṅgā.

Hsi-ta-lo-t'a 悉達羅他 II, 17 = Sarvārthasiddha.

Hsüeh-shan 雪山 II, 3 = Himavat.

Kan-che 甘蔗 I, 1, 63 = (Ikṣu) Ikṣvāku.

Kia-ch'a 伽叉 I, 10 = Kakṣīvat.

Kia-p'i-lo 迦毗羅 I, 26 = Kapila.

Kia-ti-no 伽提那 I, 63 = Gāthina.

Kū-shi 駒尸 I, 62 = Kuśika.

K'ien-t'ah-p'o 揵闥婆 II, 33 = Gandharva.

K'ü-t'an-mi 瞿曇彌 II, 19 = Gautamī.

Ju-lai 如來 I, 23, 51 Anm. 51 = Tathāgata.

Lan-p'i-ni 藍毗尼 I, 5, 31 = Lumbinī.

Lo-hou-lo 羅睺羅 II, 49 = Rāhula.

Man-to 曼陀 I, 10 = Māndhātṛ.

Mo 魔 I, 36 = Māra.

Mo-hi-to-lo 摩醯首羅 I, 123 = Maheśvara.

Mo-yeh (I, 3, 7; II, 18) 摩耶 = Māyā.

Mo-nou 摩兜 II, 16 = Manu.

Na-lo-kiu-p'o 那羅鳩婆 I, 125 = Nalakūvara.

Poh-mi 跋彌 I, 61 = Vālmīki.

P'i-sha-men 毗沙門 I, 125 = Vaiśravaṇa (Dhanada).

P'i-t'ou 卑偷 I, 10 = Pṛthu.

P'i-k'iu 毗求 I, 57 = Bhṛgu.

P'i-li-ho-po-ti 毗利訶鉢低 I, 58 = Bṛhaspati.

P'i-ye-so 毗耶娑 I, 60 = Vyāsa.

P'o-lo-men 波羅門 I, 118 = Brāhmaṇa.

P'o-lo-p'o 婆羅婆 I, 59 = Parāśara (?).

P'o-si-cha 波尸叱 I, 75 = Vasiṣṭha.

P'u-sa 菩薩 I, 9, 15, 22, 25, 35, 102, 109; II, 34, 60 = Bodhisattva.

Sah-lo-sah 薩羅薩 I, 59 = Sārasvata.

Sha-men 沙門 I, 118 = Śramaṇa.

She-chi 舍脂 I, 2 = Śacī.

She-na-ku 闍那駒 I, 65 = Janaka.

She-no-kiu-mo-lo 舍那鳩摩羅 II, 29 = Sanatkumāra.

Shi 釋 I, 2, 123 = Śakra.

Shi-kia 釋迦 I, 1, 81 = Śākya.

Shu-kia-lo 鵄迦羅 I, 58 = Śukra.

Sih-tah-lo-t'a 悉達羅他 II, 17 = Sarvārthasiddha.

So-kia-lo 娑伽羅 I, 64 = Sagara.

Sū-mi 須彌 I, 25, 49 = Sumeru.

Tsing-fan 淨飯 I, 1 = Śuddhodana.

Yang-k'i-lo 央耆羅 I, 57 = Aṅgiras.

Ye-shu-t'o-lo 耶輸陀羅 II, 27 = Yaśodharā.

Yu-liu 優留 I, 10 = Aurva.

Index der Namen.

(Die chinesischen Schriftzeichen finden sich im Teil A.)

B. Sanskrit-Chinesisch.

(Die Zahl der Kapitel und Verse bezieht sich auf den Sanskrittext. Die eingeklammerten Namen sind im Sanskrittext nicht vorhanden, ihre Übersetzungen aber im chinesischen Text.)

Aṅgiras I, 46 = Yang-k'i-lo.

Atri I, 48 = A-ti-li.

Antideva I, 57 = An-ti-tieh.

Asita I, 54, 67, 85; II, 25 = A-sze-to.

Ātreya I, 48 = A-ti-li.

Ikṣvāku I, 49 = kan-che.

Aṅrva I, 29 = Yu-liu.
Kakṣivat I, 29 = Kia-ch'a.
Kapila I, 94 = Ka-p'i-lo.
Kuṣika I, 49 = Kü-shi.
[Gañgā = Heng.]
[Gandharva = Kien-t'a-p'o.]
[Gautamī = Kü-t'an-mi.]
Janaka I, 50 = She-na-ku.
Nalakūvara I, 94 = Na-lo-kiu-p'o.
[Parāśara = P'o-lo-p'o.]
Pṛthu I, 29 = P'i-t'ou.
Buddha I, 38 = Fu.
Bṛhaspati I, 46 = P'i-li-ho-po-ti.
Bodhisattva I, 19, 24; II, 56 = pu-sa.
Bhṛgu I, 46 = P'i-k'iu.
Manu II, 16 = Mo-nou.
Māṅdhātṛ I, 29 = Man-to.
Māyā I, 15, 22, 37; II, 18 = Mo-ych.
Yaśodharā II, 26, 46 = Ye-shu-t'o-lo.
Rāhula II, 46 = Lo-hou-lo.
Lumbinī I, 23 = Lan-p'i-ni.
Vasiṣṭha I, 47, 57 = P'o-si-cha.
Vālmīki I, 48 = Poh-mi.
Vyāsa I, 47 = P'i-ye-so.
[Śakra = Shi]
Śacī II, 27 = She-chi.
Śākya I, 7, 14, 54, 63, 93; II, 25, 27 = Shi-kia.
Śukra I, 46 = Shu-kia-lo.
Śuddhodana I, 9, 20 = Tsing-fan.
Sagara I, 49 = So-kia-lo.
Sanatkumāra II, 27 = She-no-kiu-mo-lo.
Sarvārthasiddha II, 17 = Sih-tah-lo-t'a.
Sārasvata I, 47 = Sah-lo-sah.
Himavat I, 20; II, 3 = Hsüeh-shan.

Index der wichtigsten Wörter aus der Übersetzung.

A. Chinesisch-Sanskrit.

(Die mit * versehenen Ausdrücke sind religiöse Termini technici.)

Chan-t'an 栴檀 I, 26 = candana I, 40.

*chen-shih 眞實 I, 96 = tattva I, 74; shih II, 40 = tattva II, 38.

*cheng-fah 正法 I, 72, (74)[1], 78, (81), 107, 109; (II, 35, 56) = dharma I, 60, 82; naiṣṭika dharma I, 81; saddharma I, 54 (?).

*cheng-fah-chi-ta-ho 正法之大河 I, 100 = dharmanadī I, 76.

*cheng-kiao 正覺 I, (46), 80; (kiao I, 96) = bodhi I, 62.

*cheng-shou 正受 (?) I, 100 = vrata (?) I, 76.

*chi 智 I, 78 = jñāna (?) I, 60.

*chi-hui 智慧 I, (49, 55), 97, 99, 105 = prajñā I, 76; jñāna I, 74, 75.

chi-ngo 饑餓 II, 13 = durbhikṣa II, 13.

ching 井 I, 29; II, 12 = kūpa I, 42; II, 12.

*chou 呪 I, 118 = tarṇi (dharāṇi, mantra).

chu-k'ün-sheng 諸羣生 I, (97), 101, 104 = jīvaloka I, 76; prajāḥ I, 79.

chuan 舟 I, 98 = plava I, 75.

chuan-lun-(wang) 轉輪(王) I, 46 = cakravartin-(rājan).

[1] Die Verse, in denen die Ausdrücke keine Äquivalente in der anderen Sprache haben, sind mit Klammern versehen; ebenso im Verzeichnis B.

chuang-yen-yü 莊嚴輿 I, 120 = śivikā I, 91.

chung-kung-hsi-nü 中宮婇女 I, 29 = aṁtaḥpurāṇi I, 42.

chung-ping 中平 II, 7 = madhyastha II, 6.

chung-sheng 衆生 I, 24. 98. 106 = jagat I, 39. 75; loka I, 80.

*Ch'a-shou 叉手 II, 38 = añjali.

ch'an 纏 I, 106 = pariveṣṭita I, 80.

*ch'an 禪 I, (66), 108 = dhyāna I, 82.

*ch'an-tao 禪道 I, 65 = (dhyāna-mārga); yogavidhi (?) I, 50.

ch'ao 潮 I, 63 = velā I, 49.

ch'i 池 II, 12 = puṣkariṇī II, 12.

*ch'i-an-men 癡闇門 I, 104 = mohatamaḥkapaṭaṁ I, 79.

*ch'i-ming-chang 癡冥障 I, 97 = mohatamaḥ I, 74.

ch'i-pao 七寶 I, 120 = saptaratna.

*ch'ing-ts'iu 成就 I, 49 = siddhārtha.

*ch'uh-kia 出家 I, 69, 111; II, 51 = pravrajita.

ch'un-hou 淳厚 (?) II, 7 = suhṛttva (?) II, 6.

ch'üan 泉 II, 12 = prapā II, 12.

*Erh-sheng 二生 I, (53), 62 = dvija I, 50.

*Fah 法 I, (24), 30, (47, 63); II, 14, 15, (39) = dharma I, 13. 82; II, 14.

*fah-iü 法雨 I, 103 = dharmavṛṣṭi I, 78.

*fah-wang 法王 I, 106 = dharmarājan I, 80.

*fan-hing 梵行 I, 69, 72; II, 53 = brahmacarya; tapas (?) II, 50.

fuh 福 II, 39, 42 = śiva II, 35 (?), 39.

*Hioh 學 I, 96; II, 37 = bodhi (?), śīla (?); 學道 II, 59 = dharma (?) II, 55 oder = bodhi (?) II, 56.

hui 恚 II, 41 = doṣa II, 39.

hung-t'ao 洪濤 I, 98 = ugravega I, 75.

*hü-k'ung 虛空 I, 12, 19 = kha I, 30, 35 (sonst auch: akāśa, śūnyam).

*I 疑 I, 44, 93 = vicikitsā.

*i-wang 疑網 I, 82 = vicikitsā-jāla.

*Ju-lai 如來 I, 23, (51) = tathāgata I, 39.

*Kan-lu 甘露 I, 88 = amṛta.

keṇ (諸)根 II, 36, 48 = indriyāṇi II, 34, 45;
眼根 yen-ken I, 14 = cakśurindriyāṇi.

*ki 偈 I, 61 = gātha.

kia 家 I, 89 = kula (?) I, 70.

*kie 戒 I, 99 = śīla I, 76; 淨 | = sthiraśīla (?) I, 76 (wörtl.: śuddha-śīla).

*kieh 劫 I, 12; (II, 11) = kalpa I, 30; 劫初時 II, 52 = prāthamakalpikānāḥ II, 49.

*kieh-t'oh 解脫 I, 24, 102 = mokṣa, vimokṣa; | | 道 I, 102 = vimokṣa-mārga I, 77.

kiu-hua 金華 I, 20 = kāṁcanapadma I, 36.

*kin-kang 金剛 I, 105 = vajara.

*king 經 I, 59, 60, 116 = sūtra.

kuang-ming 光明 I, 11 = jyotiṣmat.

kuang-yeh 曠野 I, 102 = kāṁtāra I, 77.

kung-ngei 宮內 I, 73 = aṁtaḥpura I, 56.

*kung-teh 功德 I, (25), 108; teh (I, 19); II, (17, 20, 28, 43), 47 = guṇa I, 82, II, 43.

*kung-yang 供養 I, 68, 73 = pūjā.

*kuo-k'ü 過去 I, 22 = atīta I, 38.

k'i-niao 奇鳥 I, 100 = cakravāka (?) I, 76.

k'i-teh 奇特 I, (36, 43), 86, (110, 114) = bahu-adbhuta I, 68.

k'ien-t'ah-p'o 揵闥婆 II, 33 = gandharva.

*k'oh-ngai 渴愛 I, 101 = tṛṣṇārdita I, 76.

*k'oh-yang 渴仰 I, 22 = tarṣa I, 38, (54).

*k'oh-yang-shu-sheng-fah 渴仰殊勝法 I, 22 = dharma-viśeṣatarṣa I, 38.

*k'u 苦 I, (35), 101, 106 = duḥkha I, 77, 80.

*k'u-hai 苦海 I, (24), 98, 99 = (duḥkha-sāgara) duḥkārṇava I, 75.

*k'u-hing 苦行 I, 70, 72, (96) = tapas I, 54.

*k'ung 空 I, 21, 27 = kha I, 37; gagaṇa I, 40.

Lang 浪 I, 98 = taraṅga I, 75.

*li 利 I, 108; II, 14 = artha I, 82; II, 14.

lien-hua 蓮華 I, (3), 26 = utpala I, 40.

liu-li 瑠璃 I, 20 = vaiḍūrya I, 36.

liu-mien 六面 I, 123 = ṣaṇmukha I, 93.

*lun 論 I, 59, 60, 116 = śāstra; 王論 I, 58 = rājaśāstra I, 46.

lung-wang 龍王 I, 22 = mahoraga I, 38 (sonst: nāgarājan).

*Ma-tsang-yin-mih-siang 馬藏隱密相 I, 84 (sonst: vāraṇā-vaṣtikoṣaṁ) = kośagatavastigūhya (?) I, 65.

man-to-lo 曼陀羅 I, 23 = mandāra I, 38.

miao 妙 I, 13 = śrī I, 31.

ming 明 I, 15 = prabhā I, 32.

ming-hsien 明顯 I, 13 = dīpti I, 31.

ming 名 II, 47 = yaśas II, 43; 名聞 II, 55 = yaśas II, 53.

ming-kao 名高 II, 55 = śabda II, 53.

ming-loh 瓔珞 II, 22 = ratnāvalī II, 21.

moh 沫 I, 98 = phela I, 75.

*Ngai-yüh 愛欲 I, 24 = rāga I, 39.

ngan-ngai 恩愛 II, 35 = kāmasukha (?) II, 34.

*ngi 義 II, 17, 40 = artha II, 17; arthavant II, 38.

ngo 惡 II, 16 = pāpman (?) II, 16.

ni 病 I, 98 = vyādhi I, 75; 疾疫 II, 13 = āmaya II, 13.

*Po-lo-men 婆羅門 I, (40, 54), 118 = Brahmaṇa; dvija I, 89.

*pu-to 部多天 I, 30 = Bhūta (Götter) I, 43; 無量部多天 I, 30 = bhūtagaṇāḥ divyāḥ I, 43.

P'ang-an 傍岸 I, 99 = vapra I, 76.

*San-mei 三味 I, 100 = samādhi I, 76.

*sha-men 沙門 I, 118 = śramaṇa.

shan-wang 山王 I, 25 = girirājan I, 40.

shen 身 I, 19; II, 39 = śarīra I, 35; II, 37.

shen 善 II, 6 = sādhu II, 5.

*shan-sien 神仙 I, 66 (II, 22) = ṛṣi I, 51; 神仙道 II, 46 = ārṣāṇi paramavratāni II, 43.

*sheng-sse 生死 I, 102 = saṁsāra (?) I, 77 (sonst: jātimaraṇa).

shi-yung 世榮 II, 59 = śrī (?) II, 55 oder rati (?) II, 56.

shi-yung-loh 世榮樂 II, 60 = viṣayasukharasa II, 56.

*shou-tsuh-wang-man-chi 手足縵指 I, 83 = jālāvanaddhāṅgulipāṇipādaṁ I, 65 (sonst: jālabandhahastapāda).

*shu 術 II, 37 = vidhi.

shu 壽 I, 88 = āyus I, 69.

shuai-lao 衰老 I, 98 = jarā I, 75.

*sih-tah-lo-t'a 悉達羅他 II, 17 = sarvārthasiddha II, 17.

*siang 相 I (40, 41, 46, 52, 53), 71, 81 (94) = nimitta I, 54, 63.

siang 祥 II, 16 = harṣa (?) II, 16.

*sien-jen 仙人 I, 57 (59, 60, 61), 65, 68, 70, 75 (76), 77, 82, 83 (85, 86), 92 (110), 111, 112 = ārya (?) I, 84; tapodhana I, 64; dvija I, 50, 52; ṛṣi I, 46; maharṣi I, 54, 65 = muṇi I, 57, 59, 72, 85.

*sien-jen-tao 仙人道 I, 111 = āryа-mārga I, 84.

sin 心 II, 39 = manas II, 37.

sse 死 I, 98 = maraṇa I, 75.

*ssŭ-she 寺舍 II, 12 = āśrama II, 12.

*Tao 道 I, 102, 111; II, 46, 52 (59, 60, 61) = mārga I, 77, 84; vratāni (?) II, 43; path II, 49.

tuan-yen 端嚴 I, 13 = dhairya (?) I, 31.

T'ai 胎 I, 11 = garbha I, 30.

*t'an 貪 II, 41 = rāga II, 39.

*T'an-yŭh 貪欲 I, 104 = Tṛṣṇā (?) I, 79; 貪欲火 I, 103 = rāgāgni I, 78.

*t'ien 天 II, 55 = diva, svarga II, 53; 天(於空中) (?) I, 21 = divaukas I, 37; 天衣 I, 27 = divyāni vāsāṁsi I, 41.

*t'ien-jen 天人 I, 87 = sura (?) I, 68.

*t'ien-miao 天廟 II, 12 = devāyatana II, 12.

*t'ien-shan 天神 I, 121 = devatā I, 91.

*t'ien-wang 天王 I, 20 = yakṣādhipāḥ I, 36.

tsing-k'in 精勤 I, 96 = tīvraiḥ prayatnaiḥ I, 74.

*tsing-kŭ-t'ien 淨居天 I, 23 = śuddhādhivāsāḥ I, 39.

*tsing-mu 淨目 I, 51 = śuddhanetra.
tsung-tzu 宗族 II, 26, 53, 55 = kula II, 27, 50, 53.
tze-jan 自然 I, 28 = svayam I, 42.
*tzu 祠 II, 42 = yajña II, 39; 祠祀 II, 52 = yajña II, 49.

Ts'an-kwei 慚愧 II, 41 = hrī II, 38.
ts'ang 藏 I, 26 = garbha I, 40.
*Ts'ien-fu-lun 千輻輪 I, 83 = cakrāṅka I, 65.
ts'ih-sing 七星 I, 16 = saptarṣitārā I, 33.
ts'iu-yün 秋雲 II, 31 = toyada II, 29.

*Wai-tao 外道 I, 62, 63; II, 37 = tīrthya.
wan-min 萬民 II, 39 = sarvaprajāḥ II, 35.
wei-tseng-yo 未曾有 I, 29 = adbhuta.
*wu-kuo-tse 無過(子) I, 91 = niravadya.
*wu-yüh-king 五欲境 I, 96, 101 = viṣaya I, 74, 77.

Yao 藥 II, 22 = oṣadhi (?) II, 21.
*yeh 業 II, 52, 53 = karman II, 49.
yen-fu 閻浮 II, 22 = jambu.
yin-yüan 因緣 I (53, 56), 79 (sonst: nidānaṁ) = prayojana I, 62.
yu-pei 憂悲 I, 88, 107 = śoka I, 69, 81.
yuen-hui 怨恚 II, 46 = manyu II, 44.
*yü-ch'i-wang 愚癡網 I, 106 = mohapāśa I, 80.
*yüh 欲 II, 14 = kāma II, 14.

B. Sanskrit-Chinesisch.

Aṁtaḥpura I, 56 = kung-ngei I, 73; aṁtaḥpurāṇi I, 42 = (chung-)kung-hsi-nü I, 29.
atīta I, 38 = kuo-k'ü I, 22.
artha I, 82; II, 14 = li I, 108; ngi II, 17.
arthavant II, 38 = ngi II, 40.
āmaya II, 13 = ni-yi II, 13.
āyus I, 69 = shu I, 88.
ārya-mārga I, 84 = sien-jen-tao I, 111.
ārṣāṇi paramavratāṇi II, 43 = shan-sien-tao II, 46.
āśrama II, 12 = ssü-she II, 12.

Indriyāṇi II, 34, 45 = (chu-)ken II, 36, 48.

Ugravega I, 75 = hung-t'ao I, 98.
utpala I, 40 = lien-hua I, 26.

Ṛṣi I, 46, 51 = sien-jen I, 57; shan-sien I, 66; maharṣi I, 54, 65 = sien-jen I, 70, 83.

Oṣadhi II, 21 = yao (?) II, 21.

Kāñcanapadma I, 36 = kin-hua I, 20.
karman II, 49 = yeh II, 52, 53.
kalpa I, 30 = kieh I, 12 (II, 11); prāthamakalpikānāḥ II, 49 = kieh-ch'u-shi II, 52.
kāntāra I, 77 = kuang-yeh I, 102.
kāma II, 14 = yüh II, 14; kāmasukha II, 34 = ngan-ngai (?) II, 35.
kula I, 70; II, 26, 50, 53 = kia (?) I, 89; tsung-tzu II, 27, 53, 55.
kūpa I, 42; II, 12 = ching I, 29; II, 12.

Kha I, 30, 35, 37 = k'ung I, 21; hü-k'ung I, 12, 19.

Gagaṇa I, 40 = k'ung I, 27.
garbha I, 30, 40 = t'ai I, 11; ts'ang I, 26.
girirājan I, 40 = shan-wang I, 25.
guṇa I, 82; II, 43 = kung-teh I, 108; teh II, 47.

Cakrāṁka I, 65 = ts'ien-fuh-lun I, 83.
candana I, 40 = chan-t'an I, 26.

Jagat I, 39, 75 = chung-sheng I, 24, 98.
Jarā I, 75 = shuai-lao I, 98.
jālāvanaddhāṅgulipāṇipādaṁ I, 65 = shou-tsuh-wang-man-chi I, 83.
jivaloka I, 76 = chu-k'ün-sheng I, 101.
jñāna I, 60, 74, 75 = chi I, 78 (?); chi-hui I, 97, 99.

Tattva I, 74; II, 38 = chen-shih I, 96; shih II, 40.
tathāgata I, 39 = ju-lai I, 23.
tapas I, 54; II, 50 = k'u-hing I, 72; fan-hing (?) II, 53.
taraṅga I, 75 = lang I, 98.
tarṣa I, 38 (54) = k'oh-yang I, 22.
tīvraiḥ prayatnaiḥ I, 74 = tsing-kiu I, 99.
tṛṣṇā I, 79 = t'an-yüh I, 104.
tṛṣṇārdita I, 76 = k'oh-ngai I, 101.
toyada II, 29 = ts'iu-yün II, 31.

Diva II, 53 = t'ien II, 55; divaukas I, 37 = t'ien-(yü-k'ung-chung) (?) I, 21; divyāni vāsāṁsi I, 41 = t'ien-i I, 27.
dīpti I, 31 = ming-hsien I, 13.
durbhikṣa II, 13 = chi-ngo II, 13.

duḥkha I, 77, 80 = k'u I, 101, 106.
duḥkarṇava I, 75 = k'u-hai I, 98, 99.
devāyatana II, 12 = t'ien-miao II, 12.
devatā I, 91 = t'ien-shan I, 121.
doṣa II, 39 = hui II, 41.
dvija I, 50, 52 (53), 89 = erh-sheng I, 62; sien-jen I, 68; po-lo-men I, 118.

Dharma I, 43, 60, (61), 82, (84); II. (12), 14, (55) = fah I, 30; II, 14, 15; cheng-fah I, 78, 109; naiṣṭika-dharma I, 81 = cheng-fah I, 107; saddharma I, 54. (79) = cheng-fah I, 72 (?).
dharmanadī I, 76 = (cheng)-fah-chi-ta-ho I, 100.
dharmarājan I, 80 = fah-wang I, 106.
dharmaviśeṣatarṣa I, 38 = k'oh-yang-shu-sheng-fah I, 22.
dharmavṛṣṭi I, 78 = fah-iü I, 103.
dhairya I, 31 = tuan-yen (?) I, 13.
dhyāna I, 82 = ch'an I, 108.

Nimitta I, 54, 63 = siang I, 71, 81.

Pathi II, 49 = tao II, 52.
Pariveṣtita I, 80 = ch'an I, 106.
pāpman II, 16 = ngo (?) II, 16.
puṣkariṇi II, 12 = ch'i II, 12.
prajāḥ I, 79 = chu-k'ün-sheng I, 104.
prajñā I, 76 = chi-hui I, 99.
prapā II, 12 = ch'üan II, 12.
prabhā I, 32 = ming I, 15.
prayojana I, 62 = yin-yüan I, 79.
plava I, 75 = chuan I, 98.

Phela I, 75 = moh I, 98.

Bahu-adbhuta I, 68 = k'i-t'eh I, 86.
Bodhi I, 62; II, 56 = cheng-kiao I, 80; hioh-tao (?) II, 59.
Bhūta I, 43 = pu-to I, 30; bhūtagaṇāḥ divyāḥ = pu-liang-pu-to-t'ien.
Madhyastha II, 6 = chung-ping II, 7.
manas II, 37 = sin II, 39.
mandāra I, 38 = man-to-lo I, 23.
manyu II, 44 = yuen-hui II, 46.
maraṇa I, 75 = sse I, 98.
mahoraga I, 38 = lung-wang I, 22.
mārga I, 77, 84 = tao I, 102, 111.
muni I, 57, 59, 72, 85 = sien-jen I, 75, 77, 92, 112.
mohatamaḥ I, 74 = ch'i-ming-chang I, 97.
mohatamaḥkapaṭaṁ I, 79 = ch'i-an-men I, 104.
mohapāśa I, 80 = yü-ch'i-wang I, 106.

Yakṣādhipa I, 36 = t'ien-wang I, 20.
yajña II, 39, 49 = tzu II, 42; tzu ssu II, 52.
yaśas II, 43, 53 = ming II, 47; ming-wen II, 55.
yogavidhi I, 50 = ch'an-tao (?) I, 65.

Ratnāvalī II, 21 = ming-loh II, 22.
rāga I, 39; II 39 = ngai-yüh I, 24; t'an II, 41.
rāgāgni I, 78 = t'an-yüh-hui I, 104.

Vapra I, 76 = p'ang-an I, 99.
vimokṣamārga I, 77 = kieh-t'oh-tao I, 102.
viṣaya I, 74, 77; (II, 55) = wu-yüh-king I, 96, 101.
viṣayasukharasa II, 56 = shi-yung-loh II, 60.
velā I, 49 = ch'ao I, 63.
vaiḍurya I, 36 = liu-li I, 20.
vyādhi I, 75 = ni I, 98.
vrata I, 76 = cheng-shou (?) I, 100.

Śabda II, 53 = ming-kao II, 55.
śarīra I, 35; II, 37 = shen I, 19; II, 39.
śāstra I, 46 = lun I, 58.
śiva II, 35, 39 = fuh II, 39, 42.
śivikā I, 91 = chuang-yen-yü I, 120.
śīla I, 76 = kie I, 99.
śuddhādhivāsāḥ I, 39 = tsing-kü-t'ien I, 23.
śoka I, 69, 81 = yu-pei I, 88, 107.
śrī I, 31 = miao I, 13.

Ṣaṇmukha I, 93 = liu-mien I, 123.

Saptarṣitārā I. 33 = ts'ih-sing I, 16.
samādhi I. 76 = san-mei I, 100.
sarvaprajāḥ II, 35 = wan-min II, 39.
sarvārthasiddha II, 17 = sih-tah-lo-t'a II, 17.
sādhu II, 5 = shen II, 6.
sura (?) I, 68 = t'ien-jen I, 87.
suhṛttva II, 6 = ch'um-hou (?) II, 7.
svayaṁ I, 42 = tze-jan I, 28.
svarga II, 53 = t'ien II, 55.

Harṣa II, 16 = siang (?) II, 16.
Hrī II, 38 = ts'an-kwei II, 41.

Literatur und Abkürzungen.

S. Beal, The Fo-sho-hing-tsan, a life of Buddha by Aśvaghoṣa Bodhisattva translated from sanskrit into chinese by Dharmarakṣa A. D. 420. [Sacred books of the East XIX, Oxford 1883.] (S. B. E. XIX.)

S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China. London 1882.

Otto von Böhtlingk und H. Kern, Kritische Bemerkungen zu Aśvaghoṣas Buddhacarita. (Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 1894 II, Leipzig bei S. Hirzel, 1895, S. 160 bis 198.)

Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. [A. C. of th. B. 7.] Oxford at the Clarend. Press 1883.

Burnouf, Introduction de l'histoire du bouddhisme.

E. B. Cowell, The Buddhacarita of Aśvaghoṣa, edited from three Mss. [Anecdota Oxoniensia; Aryan Series, vol. I, part VII, Oxford 1893.]

E. B. Cowell, The Buddhacarita of Aśvaghoṣa, translated from the Sanskrit. [Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford 1894.] (S. B. E. 49.)

Joseph Edkins, Chinese Buddhism. a volume of Sceteches, Historical, Description and Critical. 2nd edition. (Trübners Oriental Series.) 1 Bd. 8°, London 1893.

C. Formichi, Aśvaghoṣa, poeta del Buddhismo. [Bari Gius. Laterza & Figei, Tipografi-Editori-Librai 1912.]

O. Franke. A new book by J. J. M. de Groot. (The China Review XXI, S. 66, 1897.)

O. Franke, Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutsahri bei Turfan. (Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907, philologisch-historische Klasse.) Hierzu Index. chinesisch-Sanskrit, S. 78 bis 84.

F. Kielhorn, Zu Aśvaghoṣas Buddhacarita. (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1894, Nr. 4, S. 364 bis 374.)

E. Leumann, Some Notes on Aśvaghoṣa's Buddhacarita. (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band. 2. Heft. Wien 1893. S. 193 bis 200.)

E. Leumann, Zu Aśvaghoṣas Buddhacarita. (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1896, Heft I, S. 83 bis 90.)

S. Lévi, Aśvaghoṣa, le Sutrālaṁkāra et ses sources. (Journal Asiatique 1908, Sér. 10, tome XII. S. 57 ff.)

S. Lévi, Le Buddhacarita d'Aśvaghoṣa. (Journal Asiatique, Huitième série, tome XIX, Paris 1892, S. 201 bis 236.)

H. Lüders, Zu Aśvaghoṣas Buddhacarita. (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1896, Heft I, S. 1 bis 15.)

H. Lüders, Das Śāriputrakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa. (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1911, S. 388ff.)

R. Pischel, Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idikutsahri. (Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XXV, 5. Mai 1904.)

T. W. Rhys Davids, Asoka and the Buddha-relics. (Journal of the Royal Asiatica Society of Great Britain and Ireland, 1901, S. 397 bis 410.)

T. Takakusu, A pali Chrestomathy. (Tokyo 1900.)

T. Takakusu, I-Tsing, A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago, A.D. 671 bis 695. (Oxford 1896).

Wassiljew, Der Buddhismus. (St. Petersburg 1860.)

E. Windisch, Māra und Buddha. (XV. Band der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Nr. IV, Leipzig 1895.)

E. Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung [B. G.]. (XXVI. Band der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Nr. II, Leipzig bei B. G. Teubner, 1908.)

M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, II. Band, 1. Heft. (Leipzig bei F. Amelangs Verlag, 1913.)

Wörterbücher und Nachschlagewerke.

Bunyiu Nanjio, A short history of the twelve Japanese Buddhist Sects. Translated from the Original Japanese. (Tokyo Meiji 19th year.)

R. C. Childers, A Dictionary of the Pāli Language. (London Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, London 1909, 4th Impression.)

S. Couvreur, Dictionnaire Chinois-Français. (Ho Kien Fou, Imprimerie de la Mission Catholique, 1890.)

Ernest F. Eitel, Handbook of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese Dictionary. (1. u. 2. Auflage, Hongkong, Lane, Crawford & Co, 1888.)

H. A. Giles, A Chinese-English Dictionary. (London, Shanghai, Hongkong, Yokohama & Singapore, 1892.) [G.]

C. de Harlez, Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois. [V.B.S. Ch.]

Han-fan Tsih-yao 漢梵集要. T'oung Pao, Archives pour l'Asie Orientale. (Vol. VII, VIII, 1re série 1896/97; S. 359ff. und S. 121ff.)

J. C. Hepburn, A Japanese-English and English-Japanese Dictionary. (7th edition, London, Trübner & Co, 1903.)

St. Julien, Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms Sanscrits. (Paris, A l'Imprimerie Impériale, 1861.)

K'ang-hi Tse-tien 康熙字典.

Kojima Sekihō, Bu kkyō tsu jiten 見嶋碩鳳：佛教字典 (japanisches) Wörterbuch des Buddhismus.

P. W. = Böhtlingk und Roth, Sanskritwörterbuch, Petersburg 1855 ff.

Taoistische Klöster im Lichte des Universismus.

Von Dr. Erich Schmitt.

Einleitung.

Soviel auch schon über die Anlage und Einrichtung taoistischer Klöster geschrieben sein mag, in den meisten Fällen übersteigen die Arbeiten nicht das Niveau einer mehr oder minder interessanten Reisebeschreibung, über deren wissenschaftlichen Mangel die Verfasser durch eine Fülle von Bildern oder anderen Buchschmuck die Leser hinwegzutäuschen versuchen. Alles wird durch die europäische Brille betrachtet, allem werden europäische Gedanken zugrunde gelegt, so daß die unausbleibliche Folge eine völlig schiefe Beurteilung chinesischer Verhältnisse ist, die einer wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten kann.

Der einzige Schlüssel für das wirkliche Verständnis chinesischen Geisteslebens ist durch die de Grootsche Lehre vom Universismus[1] gegeben. Mit einem Schlage ändert sich das Bild, das man seither in erstarrten Formen vor sich sah. Was früher als ein unlösbares Rätsel, als eine ostasiatische Sphinx erschien, wird dem europäischen Verständnis erschlossen. Ein Erfassen chinesischer Kultur ist überhaupt nur durch die Lehre vom Universismus möglich, die einzig und allein auf chinesischen Quellen beruht und die in verschiedenen Hauptwerken der Literatur verstreut sich findenden Gedanken zu einem einheitlichen System vereinigt.

Unter diesem genialen Gesichtspunkt des Universismus seien in dieser Arbeit die taoistischen Klöster betrachtet. Auf Grund eines chinesischen Berichts über den Besuch in drei bekannten Klöstern soll der unlösbare Zusammenhang universistischer Grundgedanken mit den gegebenen Tatsachen festgestellt werden.

Die chinesische Schilderung ist wegen des meisterhaft vollendeten Stils in die große Enzyklopädie, in das *t'u šu tsi' tšing*[2], aufgenommen und so der Nachwelt für alle Zeiten überliefert worden.

Ferner sei hier auf die in diesem Werke angewandte Transkription hingewiesen. Als Norm gilt die Nanking-Aussprache. Jeder Vokal behält seinen ursprünglichen deutschen Wert; jedes Wort ist einsilbig. *ž* entspricht französischem j in journal und *š* dem deutschen sch, demnach *tš* dem tsch.

---

[1] Vgl. de Groot, Religion in China. Universism, a key to the study of Taoism and Confucianism. New York and London. Putnam 1912.

[2] 圖書集成. Teil 神異典 Kap. 279, Fol. 3 – 5.

Der Spiritus asper ' gilt auch hier als Zeichen deutlich hörbarer Aspiration. Dagegen bezeichnet ' einen halbverschluckten Endkonsonanten *k*, *p*, *t*, wodurch die betreffende Silbe kurz wird. Die auf *ng* ausgehenden Wörter sind nasaliert zu sprechen. ⌣ und — über einem Vokal bezeichnen die natürliche Kürze und Länge.

Zunächst möge der chinesische Text mit Übersetzung folgen und dann die Konsequenzen, die sich für die Behauptung des Zusammenhangs mit dem Universismus ergeben.

I.

Der chinesische und deutsche Wortlaut.

太和宮

宮在天柱峯之上、舊有小銅殿一、永樂十四年始徹小殿、改治大殿、塗以黃金、制極工緻、殿之外爲臺、臺爲欄、臺下置石梯、懸崖間高出木、末飛鳥皆附人、行其上若乘空、按掌蹟趾、目不敢旁游、舉武則股、石搏

T'ai Ho Kung,
das Kloster der allergrößten Harmonie.

Das Kloster liegt auf der Höhe des Himmelpfeilergipfels. In alter Zeit gab es dort eine kleine Bronzehalle. Im 14. Jahre der Regierung Yung Lo's[1] fing man an, die kleine Kirche[2] niederzureißen. Man änderte [den Plan] und errichtete eine große Kirche. Zum Bestreichen der Wände nahm man Gold. Man arbeitete daran unter Aufbietung aller erdenklichen Arbeitsmittel und in der feinsten Weise. Außerhalb der Kirche errichtete man eine Terasse und außerhalb dieser eine Balustrade, von der herab in gerader Richtung eine Steintreppe führt. Auf einem steil aufragenden Felsen kommen hoch oben Bäume heraus, auf deren Äste Vögel fliegen, die sich den Menschen [ohne Scheu] nähern. Wenn man dort hinaufgeht, so ist es, als reite man auf der Luft; man muß die Hände auf die Felsen legen und die Zehen krümmen [um nicht herabzugleiten], und das Auge wagt nicht, zur Seite zu wandern. Will man einen Schritt tun, so muß man sogar den Oberschenkel erheben[3] [so steil ist der Weg], und wird man von einem Stein getroffen,

[1] 永樂十四年 = 1416 unserer Ära.

[2] 殿 entspricht am besten unserem Begriff Kirche, da es ein hohes, großes und geräumiges Haus bezeichnet.

[3] 舉武則股. Unter 武 ist hier die selten vorkommende Bedeutung von »Schritt« zu verstehen. 武 und 股 sind beide Objekte zum Verbum 舉. Also: wenn man einen Schritt macht (erhebt), dann den Schenkel [zugleich].

乃護。以石欄聯以鐵鎖、使可憑、可引。盡數十步、横折其磴、使稍就平、可坐城闕、四天門以象天闕、儼然上界五城十二樓也。殿上觀日之出如火之發、于是觀瀛氣之往來、太虛如呼吸之氣出于口。其餘諸峯不可盡名、其對峙而起逼儿案者、呼蠟燭峯。其下跪者、揖者、拜且舞者、羅而立者、

so wird man [unweigerlich] mit hinabgerissen.

Durch eine Steinbalustrade hat man die Verbindung hergestellt und diese mit Eisen zusammengeschmolzen, so daß man sich darauf stützen und daran hochziehen kann.

Immer, wenn ich[1] zehn Schritt gegangen war, bog der Pfad um, so daß er sich ein wenig einem ebenen nähert. [Außerdem] kann man sich [um die Beschwerlichkeit des Steigens zu erleichtern] auf die Steinöffnungen in der Mauer setzen.

Das Vierhimmelstor hat man der Himmelspforte nachgebildet und genau wie in der Oberen Welt es mit fünf Mauern und zwölf Stockwerken versehen.

Als ich über der Kirche den Sonnenaufgang sah, da war es, als erblickte ich hervorstrahlendes Feuer und danach ein Hin- und Herwogen von undurchdringlichen Nebeln. Die allergrößte Leidenschaftslosigkeit (Ruhe) herrschte dort oben, gleichwie der Hauch beim Ein- und Ausatmen, der aus dem Munde kommt[2].

Die Berggipfel dort oben sind in so überreicher Zahl, daß ich sie nicht alle aufzählen kann. Da stehen Bergspitzen einander gegenüber, die sich erheben in Felsen von der Gestalt der »ki« und »an«[3], die dicht nebeneinander aufgestellt sind. Daher nennt man den Gipfel Wachskerzengipfel[4].

Am Fuße desselben waren Leute, die niederknieten (跪), sich grüßend verbeugten (揖), die Kotau machten (拜) und tanzten (舞); andere wiederum waren netzartig aufgestellt

[1] Hier spricht der Verfasser von seiner eigenen Besichtigung.

[2] Hier denkt der Verfasser an die bekannte Theorie des sinngemäßen Ein- und Ausatmens des Lü Pu Wei 呂不韋, wovon später die Rede sein wird.

[3] 几 *ki* und 案 *an*. 几 ist der Tisch vor den Heiligenbildern, auf dem sich die Opfergeräte befinden. Er ist von schmaler, langer Gestalt. Davor steht gewöhnlich ein breiter, kurzer, der 案 *an*. Auf beiden befinden sich Opferkerzen. Daher der Name

[4] 蠟燭峯 Wachskerzengipfel.

執戟而衛者、環拱而侍者、冉冉而下如羣仙之擁絳節者、源源而來如萬方之貢玉帛者。蓋天造地、設以成文、皇神道設教之盛心耳。宮之制隨地之力、不能稽屬、其大頂爲殿、頂南北縮五之四、東西

(羅而立), hatten Hellebarden in der Hand und hielten Wache; andere standen ringsumher in aufwartender Haltung (侍), die Hände auf der Brust, Befehle erwartend. Ferner gab es da welche, die in abgemessenen kleinen Schritten herabkamen und wie eine Schar von Heiligen rote Tabletten[1] in den Händen trugen; andere, die unaufhörlich herbeiströmten wie solche, die von den 10000 Gegenden der Welt Jade und Seide als Tribut bringen.

Ja, der Himmel machte die Erde und stiftete daselbst die vollkommene Bildung, und das heilige Tao des Kaisers schuf damit aufrichtige Herzen durch die richtige Lehre!

Die Bauart der Klostergebäude mußte der Bodenbeschaffenheit[2] entsprechen. Ich konnte nicht die Einzelheiten untersuchen. Das größte Dach ist das der Hauptkirche. Vom äußersten Süden zum Norden nahm man vier Fünftel fort, und nachdem man vom Osten zum Westen

[1] 絳節 rote Tabletten. Das Pei Wen yün fu gibt hierzu folgendes Zitat aus dem Ming Hwang Tsa Lu 明皇雜錄, einem Werk der Tangdynastie, Fol. 14: 元宗御勤政樓大張樂羅列百妓、時教坊有王大娘者、喜戴百尺竿、竿上施木山狀、瀛洲方丈令小兒持絳節出入於其間歌舞不輟。»Unter der Regierung des Yüan Tsung (713–756) waren in dem Turm der sorgfältigen Regierung (勤政樓) in großartiger Weise Musikinstrumente und 100 Konkubinen in netzartiger Reihenfolge (羅) aufgestellt (列). Zu dieser Zeit gab es eine große Prinzessin in Kiao Fang (教坊), die Gefallen daran fand, 100 Fuß hohe Bambuspfähle [mit Wäldern] über (vor?) sich zu haben (戴), auf denen [eine ganze Szenerie von] Bergen und Bäumen ausgebreitet war (Theaterbühne). Der Abt von King-tšou (瀛洲方丈) befahl, daß kleine Knaben mit roten Tabletten in den Händen aus dem Berg herauskommen und dann wieder hineingehen sollten, während sie dabei singen und tanzen sollten, ohne aufzuhören.«

Der Sinn der »roten Tabletten« wird durch dieses Zitat auch nicht viel erhellt. Das Pei Wen yün fu gibt eben nur Belegstellen, aber keine Erklärungen. Nach Couvreur ist 節 tablette donnée par l'empereur ou un prince en signe de mandat à un officier; lettre de créance; sceau, diplôme.

[2] 地力 eigentlich die Kraft des Bodens. 力 entspricht dem universistischen Begriff 靈 *ling*, das die Wirkungskraft der guten Geister der šen 神 bezeichnet.

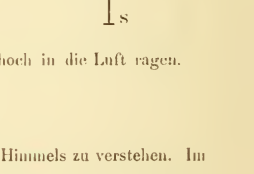
揆者復十之一、益以飛棧爲更衣二小室。地既窮右折而下于顏規山之曲、爲朝聖殿、爲元君殿、爲聖父母殿、爲講經臺、爲眞官堂、爲龍池、龍廟、爲鐘鼓之樓、廚庫之室。地又窮左折而踰小崦、出右脅

den Boden abgemessen hatte, fügte man ein Zehntel hinzu[1]. Dort vermehrte man [die Gebäude] um einige fliegende Speicher[2], damit man daraus zwei kleine Umkleideräume machen könne.

Da, wo der flache Boden zu Ende ist, bog ich nach rechts ab und stieg hinab. In der Bucht des Hai-Kwei-Berges[3] hatte man die Tsao Šeng-Kirche[4], wo man die Heiligen verehrt, errichtet, dann die Yüan-Kiün-Kirche[5], die Kirche des Herrn des Himmels, die Kirche des heiligen Vaters und der heiligen Mutter[6], eine Terrasse zur Erklärung der heiligen Schriften[7], eine Halle für Tsën-Kwan[8], einen Drachenteich[9] und einen Drachentempel, ferner einen Glockenturm (鐘鼓之樓) und Paukenturm, Häuser für die Küche und Vorratskammern.

Da, wo der flache Boden wiederum aufhörte, bog ich abermals nach links ab und schritt über einen kleinen Berg und kam

[1] In einer kurzen Skizzierung sieht der Plan des Klosterkomplexes nach der geomantisch-universistischen Änderung folgendermaßen aus: die Linie von O über W hinaus muß um $^1/_{10}$ verlängert und die Linie von S nach N auf $^4/_5$ verkürzt werden.



[2] 飛棧. 飛 *fei* hat hier die Bedeutung von hoch in die Luft ragen.

[3] 顏規山.

[4] 朝聖殿.

[5] 元君殿. Unter 元君 ist hier Herr des Himmels zu verstehen. Im Yi King 易經 werden die vier Eigenschaften des Himmels erwähnt. 元 Ursprung gebend, schöpferisch, 亨 die alles durchdringende Schöpferkraft, 利 die segenspendende Kraft und 貞 das Korrekte. Mitunter werden diese Attribute für den Himmel selbst gebraucht, so wie hier, wo 元 *yüan* Himmel bedeutet.

[6] 聖父母殿. Die Bezeichnung dieser Kirche ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis chinesischen Wesens, wo Ahnenverehrung die Hauptpflicht eines jeden ist, vom Kaiser herab bis zum einfachsten Manne.

[7] 講經臺. In den 經, den klassischen Schriften, werden die Taten und Verordnungen der Ahnen berichtet, also sind die Bücher heilig.

[8] 眞官?

[9] 龍池. Über die Bedeutung des Drachens siehe später.

之下、或山曲四倍之、復規爲方丈、爲廊廡、爲寮室。地又窮陟自故道、右折而度朝聖門、繞出天柱峯後下三天門。門下昔傳有尹喜巖、絶壁不可尋、三門皆連磴千尺、從高山直落、或側道鉤出于石、芒間下臨不測之壑、階累數十百級、强直如弦、投以小石子從欄間一躍、便翛然下不及趾不

unten auf der rechten Seite heraus. Ungefähr vervierfacht hat man die Biegungen des Berges, dann den Platz wiederum ausgemessen und das Haus für den Abt (方丈), Seitengebäude[1] und Wohnungen für die Priester[2] errichtet.

Nachdem ich diesen flachen Raum ganz durchschritten hatte, stieg ich von dem alten Weg auf, bog nach rechts ab und passierte das Tsao-Seng-Tor[3]; dort ging ich umher, verließ den Himmelspfeilergipfel und stieg hinab zu den drei Himmelstoren.

Unterhalb des Tores, so lautet eine alte Überlieferung, gibt es die Yin-Hi-Klippe[4]; die äußerste Wand ist so weit, daß man sie nicht [mit den Augen] entdecken kann.

Alle drei Tore sind miteinander durch eine erhöhte Allee von tausend Fuß verbunden, die von einem hohen Berg geradeswegs herabfällt. Einige Seitenwege kommen wie Haken zwischen den Steinen hervor. Hänge mit Äckern[5] ziehen sich hinab in das unabsehbar tiefe Tal. Treppen sind übereinandergehäuft, einige zehnmal hundert Stufen, straff gespannt und gerade wie eine Bogensehne. Wirft man mit einem kleinen Steinchen von einem Platz der Balustrade hinab, so daß es erst einmal aufspringt und dann hinabfliegt, so erreicht es keine Wege, die von Menschen unaufhörlich betreten werden. Die Balustraden-

[1] 廊廡 sind die kleinen, an den Seiten gelegenen Gebäude, wo die Ahnentafeln untergebracht sind (vgl. de Groot, Relig. System of China, Vol. III, Book I, S. 1084/85). Even the earthen bank or omega-shaped fender has its counterpart in mansions and temples. It correspondends with the walls immuring the emplacement and forming on either side a row of apartments with a verandah, or a covered piazza without apartments, called "wu" or "lang wu" 廊廡.

[2] 寮室.

[3] 朝聖門.

[4] 尹喜巖. Yin Hi war der Torwächter am Han-ku'-Paß (函谷) in Honan. Zu ihm kam Lao tse in einer Purpurwolke und gab ihm, ehe er nach Westen zog, den Text des 道德經, des Buches über »die segensreichen Wirkungen des Taos« (vgl. Giles, Bibliogr. Dictionary).

[5] 芒間. *Mang kien.* *Kien* eigentlich Zwischenraum, hier im Plural am besten durch »Hänge« wiederzugeben.

止行者、攀危欄緣長徨、仰脅息者數四然後得望一二、其旁負土而爭出者、爲巉巖石而欲墜者、爲崖山曲無復可窺者。地又益窮遂刓斲嵓、夷斷齶以益之、爲道房、爲齋堂、爲靈官祠、爲祖師殿、爲會星樞、大小五百二十。

windungen, die den Abgrund (危) umschließen (攀), sind lang und lose [1].

Als ich nach oben blickte, sah ich an der Balustrade entlang (脅) einige Gruppen von je vier Leuten jener Leidenschaftslosen. Hinter der Balustrade erblickte ich einen oder zwei. Daneben kamen Sandträger daher, sich streitend (vor Arbeitseifer); sie häuften Steine aufeinander zu einem Hügel und wären fast herabgestürzt (infolge der Steilheit des Geländes).

Wegen der Krümmung des steilen Felsens aber konnte ich sie nicht wiedererblicken.

Am äußersten Ende des ebenen Bodens rundete man die steilen Felsen ab, und an den abgeplatteten Stellen schnitt man das Innere des Berges heraus, um mehr Raum zu bekommen. Dort machte man einen Weg mit Häusern, errichtete eine Fastenhalle, einen Ahnentempel für die Ling Kwan [2], eine Hauptkirche für den Tsu Si [3], dann Säulen mit den gesamten Sternen, große und kleine, 520 Stück.

---

[1] 長徨.

[2] Über die Göttin Ling Kwan 靈官 bringt das Pei Wen yün fu ein Zitat aus dem Han Wu Nei-tšuan. 漢武內傳：玄都阿母昔出配北燭仙人、近又召還、使領命祿眞靈官也。 Die Mutter des Himmels (玄 die Farbe des Dunklen, Mystischen, hier wieder gleichbedeutend mit dem Himmel selbst, vgl. S. 80, Anm. 5) kam einst hervor und vermählte sich mit dem Heiligen der nördlichen Fackel (Sternbild). Dann kehrte sie wiederum zurück. Sie ist die heilige Ling Kwan, die beauftragt ist mit dem Befehl über das Leben und das vom Kaiser gegebene Glück (祿).

[3] 祖師 Ahnherr Lehrmeister = Boddhidarma, der Begründer des Buddhismus in China und des buddhistischen Klosterwesens daselbst sein soll. Pei Wen yün fu gibt folgendes Zitat aus 戴復古題梅嶺雲封詩：淮南得道嶺南行、嶺上回頭作麼生、傳祖師心印了、鉢盂何必與人爭。 Eine alte Inschrift des Tai Fu, ein Gedicht in Yün Fong im Mei-Ling (Gebirge zwischen Kwangtung und Kiangsi) lautet: Südlich des Hwai erlangte er die Boddhisatwawürde (得道; taoistisch: das Tao erlangen) und wanderte nach dem Süden des Gebirges. Oben auf dem Gebirge änderte er sein Benehmen (回頭) und lebte noch ein wenig (materiell). Dann erhielt er das Herzenssiegel des Boddhidarma überreicht. Wie sollte er mit dem Bettelnapf in der Hand da noch mit den Menschen streiten?

南巖宮

宮卽天一眞慶故趾、自大頂東走二十里有丘焉、可屋、有泉焉、可瀹、莫如南巖、其旁多重崦、曲阜呀岬之壑、嵌空之洞。訪洙入時、坐榔梅祠、望北壁下、懸崖直屋、如棧道、劍閣殊奇絶可愛。由祠右行南崖百餘步度北崖、崖深峭不可測、中通一道如横堵行者、側足

Nan Yen Kung,
das Kloster auf der südlichen Felsgalerie.

Das Kloster ist der alte Wohnsitz der wahren vom Himmel geschenkten Gunst des T'ien-I[1]. Von der höchsten Spitze ging ich ostwärts 20 Li. Da gab es einen kleinen Hügel, den man bewohnen kann; und eine Quelle ist da, wo man sich waschen kann. Nichts kommt dieser südlichen Felsgalerie gleich. An seiner Seite sind viele doppelreihige Berge und der Talfluß von Ya Hia in Kü Fou hien (Schantung)[2] und die Grotte von K'ien K'ung[3].

Als ich den Fluß Šu[4] [in Schantung] aufsuchte und [in das Kloster] eingetreten war, setzte ich mich in den Lang-Mei-Tempel[5] unterhalb der Felsenmauer, nach Norden gekehrt. An den steilaufragenden Felswänden waren Häuschen errichtet wie ein Brückenweg[6]. Die schmal und lang wie ein Schwert[7] aufragenden Stockwerke [mit ihren Balkonen und Dächern] waren äußerst lieblich anzusehen.

Von dem Tempel ging ich nach links zum Südufer, und in mehr als 100 Schritten kam ich zum Nordufer hinüber. Der Abgrund ist tief und steil und unergründlich. In der Mitte verbindet [die beiden Ufer] ein Weg, der wie eine Quermauer läuft. Auf Seitenwegen ist

[1] 天一眞慶. Die wahre, vom Himmel geschenkte Gunst des T'ien-I. T'ien-I war eine in der T'angzeit viel verehrte Gottheit, die eine wichtige Rolle bei der Abfassung des damaligen Kalenders spielte.

[2] 曲阜呀岬. Ort unbekannt. Kü Fou hien ist die Geburtsstätte Konfuzius', in Schantung gelegen.

[3] 嵌空之洞.

[4] 洙.

[5] 榔梅祠. *Lang* 榔 ist nach Couvreur: palmier dont l'écorce donne une fécule comestible und *mei* 梅 prune, mume.

[6] 棧道. 棧 heißt nach Couvreur: petit pont sur le flanc d'un rocher escarpé; die gewöhnliche Bedeutung des Zeichens ist belvédère.

[7] 劍閣. 劍 gibt hier nur den Begriff von lang und schmal wieder, so wie ein Schwert geformt. 閣 ist nach Couvreur: salle située, dans la partie supérieure d'une tour, observatoire, belvédère.

而上、既度升自南天門循山、左支行數十步折行、右支百步、復折而左入小天門、並崖陟折而行過大巖、下山將窮而崖見壁、崖之半爲大殿。畢諸楹、山復起突爲小阜、復卽其上爲圓光殿、殿下則黑虎巖也、巖大如側鐘口、處僅可伏。從大殿後左折而東、皆循崖緣石欄屈曲而行、俯視欄外數千尺、目窮處正黑不得底、投之以石無敵落聲、陰風生於谷中、若生騎數百弛枚、而馳迅突、不可當寒蟬暝禽鳴聲、悲切令

man imstande, hinaufzusteigen. Nachdem ich aufwärts gestiegen war, folgte ich von dem südlichen Himmelstor dem Berge. Nach links abbiegend ging ich einige 10 Schritt, bog dann um und ging, mich nach rechts wendend, 100 Schritt, kehrte abermals um und trat linkerhand in das kleine Himmelstor. Parallel[1] mit der Felswand klomm ich empor, bog dann ab und kam an der großen Felsgrotte vorüber. Dort unten, wo der Berg zu Ende gehen will, ist die Felswand zerklüftet. Auf der einen Hälfte der Klippe hat man die Hauptkirche errichtet. Als ich mit dem Pfeilergebäude durch war[2], da erhob sich der Berg plötzlich wieder und bildete einen kleinen Hügel. Dort oben wiederum hat man die Yüan-Kwang-Kirche[3] errichtet. Von der Kirche stieg ich hinab und kam zur Felsgrotte des schwarzen Tigers[4]. Die Grotte ist nur so groß wie die Öffnung einer schiefliegenden Glocke. An der Stelle kann man sich kaum bücken.

Hinter der Hauptkirche bog ich nach links ab und ging ostwärts, immer den Windungen und Biegungen einer Steinbalustrade folgend, die an dem Abgrund entlang führt. Ich beugte mich über die Balustrade und sah einige 1000 Fuß hinab. Da erreicht das Auge einen Ort, der in der Tat so schwarz (dunkel) ist, daß man den Boden nicht [mit den Blicken] erreichen kann. Ich warf ein kleines Steinchen hinein, hörte es aber nicht aufschlagen. Ein Nordwind entsteht im Tale, als wenn einige 100 lebende Reiter die Bogen abschießen, schnell herbeireiten und plötzlich wieder verschwinden. Man kann dort das Geschrei der Herbstzikaden und Nachtvögel nicht aushalten. Ihr Wehklagen ist schneidend und

---

[1] 並崖. 並 ist gleichbedeutend mit 併 oder 幷 se tenir à côté l'un de l'autre et sur la même ligne (Couvreur).

[2] 畢諸楹. 畢 enden, zu Ende sein mit, durch sein.

[3] 圓光殿 Yüan Kwang = der runde Glanz, buddhistisch auch der »Heiligenschein«!

[4] 黑處巖.

人毛髮灑淅戰掉不能休。既東二十步折而陟崖上、方轉西行、過元君殿、入南熏亭、亭窮崖杪、爲之大、可羅胡牀七八、其上松風響細而長、異他處、有禽自呼、我師常棲止崖上。亭外有石枰、從衡十八道、類今俗所彈者、相傳爲洞賓故物。復從元君殿折而下、自是直東過甎室一、石室一、甎室曰

verursacht, daß das Haar der Menschen und ihr Bart hin und her geschüttelt werden, daß die Menschen vor Erzittern sich niederlegen und überhaupt nicht zur Ruhe kommen können.

Nachdem ich ostwärts 20 Schritt gegangen war, bog ich um und stieg auf das Steilufer. Darauf machte ich kehrt, ging nach Westen und kam an der Yüan-Kiün-Kirche vorbei und trat in den Pavillon der südlichen Wolken[1]. Das äußerste Ende des Pavillons steht auf dem äußersten Rande des Steilufers. Er ist der größte; daher kann man 7—8 Sofas[2] netzförmig aufstellen. Der Wind dort oben in den Kiefern tönt leise und schwillt [allmählich] an. Es ist anders dort als an den übrigen Plätzen. Da gibt's Vögel, die selbst ausrufen: »Unser Meister saß immer hier auf den Zweigen und stand auf der steilen Felswand[3].«

Außerhalb des Pavillons befindet sich ein steinernes Schachbrett. Hinüber und herüber führen 18 Wege, nach der Art, wie man heutzutage Saiten aufzuspannen (彈) pflegt. Eine Überlieferung sagt, es sei ein Altertum des Lü Tung Pin[4].

Von der Yüan-Kiün-Kirche bog ich wieder ab und stieg hinab. Von hier direkt nach Osten gehend, kam ich vorüber an einem Ziegelhaus und an einem Steinhaus. Das aus Ziegeln heißt: »Felsgrotte des unabhängigen

---

[1] 南熏亭.

[2] 可羅胡牀七八. Über 胡牀 gibt das Pei Wên yün fu folgende Erläuterung. 晉書廈亮傳: 亮在武昌諸佐吏乘秋夜往共登南木樓、俄而至便據胡牀、談詠竟坐.

Die Sou-Liang-(廈亮) Überlieferung, in den Tsin šu sagt: Als Liang in Wu-tšang war, benutzten die Minister eine Herbstnacht und stiegen insgesamt auf den Nan-Mu-Turm (南木樓). Plötzlich kam zum bequemen Ausruhen ein Sofa herbei. Man plauderte, sang, schließlich setzte man sich darauf nieder zur Ruhe.

[3] Die Anspielung ist unklar.

[4] 呂洞賓 Lü Tung Pin, der erste der 8 Genien, der 仙, der als einer der eifrigsten Verfechter des 道 Tao bekannt ist; vgl. de Groot: Fêtes annuellement célébrées à Émoui, S. 169.

獨陽巖、石室曰紫霄巖、對鄉梅祠前所望北壁下者也、巖前刻龍頭横出欄外四五尺、其奉神謹者、則緣龍頭、置一瓣于其上、以爲敬、旁禮斗臺、崛起、灌莽中莫所從登崖上、片石刻靈官像高五六尺、亂置小竅中、其數不能遍閱、曰五百云。又東過風月雙清亭、値巖窮處二面皆倚石壁、壁下坐可各數人可臥可眺可以觴咏、然亂吹、不時發方不能久留也。亭外石柽一如南薰所見者。復從故道抵大

Yang[1]«, und das Steinhaus »Felsgrotte der purpurschwarzen Wolken[2]«. Der vordere Teil, der dem Lang-Mei Tempel gegenüberliegt, ist nach Norden gekehrt und befindet sich unter der Felswand. An der vorderen Seite des Felsens ist ein Drachenkopf eingehauen, der vier bis fünf Fuß quer aus der Balustrade herauskommt. Wenn dort ehrfurchtsvoll Leute den Geistern opfern, dann umwinden sie den Drachenkopf und legen einen Kranz darauf, um ihn zu verehren. An der Seite befindet sich die Terrasse zur Verehrung des Siebengestirns. Dabei erhebt sich ein steiler Berg. Unter denen, die Wein sprengend dorthin eilen, ist niemand, der auf den steilen Fuß hinaufkommen kann. Auf tablettenförmigen Steinen sind Bilder der Ling Kwan[3] 5—6 Fuß hoch eingehauen, die ohne Ordnung in einer kleinen Höhle aufgestellt sind. Ich habe nicht ihre gesamte Anzahl gesehen. Man sagt, es seien 500 und mehr.

Als ich dann ostwärts weiter ging, kam ich an den Pavillons der Reinheit des Windes und Mondes (風月雙清亭) vorüber. Zufällig waren am äußersten Ende der Felsgalerie zwei Wohnräume, die sich beide an die Felswand anlehnten. Dort unter der Wand saßen wohl etliche, einige lagen, einige waren in Betrachtungen versunken (眺), andere wiederum griffen nach dem gefüllten Weinbecher und sangen dazu. Die Art ihres Singens war wildes Blasen. (亂吹). Da ich aber keine Zeit hatte, brach ich auf und konnte nicht länger verweilen.

Außerhalb des Pavillons ist ein Schachbrett, so wie das, welches ich auf der Südgalerie sah.

Wieder folgte ich dem alten Weg hinab, und hinter der großen Hauptkirche zog ich

[1] 獨陽巖. tu 獨 ist ein echt universistischer Begriff und bedeutet unabhängig.

[2] 紫霄巖. 紫 purpurschwarz, wie die Farbe des Himmels beim Polarstern.

[3] 靈官 Ling Kwan, vgl. S. 82, Anm. 2.

殿後西望捨身崖、懸若垂天之翼狀、甚可怖、其上爲飛星臺、元帝改服於此、臺下爲試心石、又下爲謝天地巖殿、祖山爲楮室一、爲神廚一、爲碑亭二、泉二、曰甘泉、曰甘露、泉言形、露言色也、池二、曰太一、曰天一、太一水生氣、天一水生數也、殿之前偏右爲方丈、其堂曰蓬來之署、從方丈左折行堂後、其上分爲二道、左出雙杉下爲五師殿、右亂穿道院中爲圜堂、爲浴堂、爲滄水庫池、池

mich westwärts zurück. Die Klippen hängen in die Leere hinab in Form von Flügeln, die vom Himmel herabgefallen sind. Da kann man sich wirklich sehr erschrecken.

Dort hat man die Terrasse der hoch in der Luft schwebenden Sterne (飛星臺) errichtet. Der erste Kaiser unserer Dynastie hat dort seine Kleider gewechselt. Unter der Terrasse befindet sich der Stein, um das Herz zu prüfen (試心石). Unterhalb dieses Felsens hat man in einer Felsgrotte einen Haupttempel errichtet, um Himmel und Erde[1] zu danken. An den Berg anlehnend hat man da erbaut ein Maulbeerbaumhaus, eine Küche für die guten Geister (神廚), zwei Pavillons mit Erinnerungssäulen (碑亭二). Ferner sind zwei Quellen da; die eine heißt die süße, sprudelnde Quelle, die andere die süße Tau. Die erste ist so genannt wegen der Form, die andere wegen der Farbe. Dann sind noch zwei Teiche da, der eine mit Namen »die allergrößte Einheit« (太一), der andere »Einheit des Himmels« (天一). Das Wasser des ersten Sees bringt einen Dampf hervor, das des T'ien-I mehrere Dämpfe. Vor der Halle auf der Seite hat man links das Haus für den Abt errichtet. Dieses Gebäude trägt den Namen P'ong-Lai-Haus[2].

Von dem Abthaus bog ich nach links ab und ging hinter dem Haus entlang. Dort oben teilten sich zwei Wege. Unter den paar Kiefern, die links herauskommen, hat man die Kirche der 5 Meister[3] erbaut; rechts hat man an einem sich eröffnenden Wege in einer Umzäunung errichtet: eine runde Halle, ein Badehaus, einen Vorratssee mit ausgedehnter Wasseroberfläche. An dem See

[1] 謝天地巖殿. Es sind dies die beiden größten Opferfeierlichkeiten auf universistischer Grundlage, zugleich die beiden größten Staatsopfer.

[2] 蓬萊之署. P'ong Lai (erwähnt im Ši-Ki 史記, 如皇紀). Couvreur (Dictionn.): Nom de l'une des 3 iles habitées par les immortelles 仙.

[3] 五師. Über die 5 Meister gibt das Pei Wen yün fu nichts.

上有小間道、從之可通鉢堂、由鉢堂陟翠微折行山之後、則尋鄧眞君所謂欻火巖者。又轉而前平行、山上北折而觀於崇福巖、西下而復於南天門、南巖之游於是乎始窮矣。

gibt es einen Seitenpfad. Ich folgte ihm und konnte zur Po-Halle[1] gelangen. Von dieser Halle stieg ich hinauf in die blauen Berge, bog ab, ging hinter den Berg und fand dann, was der Fürst der Heiligen Ting (鄧) den Felsentempel des flammenden Feuers nennt.

Wiederum wandte ich mich um und ging langsam weiter nach vorn zu. Auf dem Berg schwenkte ich nach Norden ab und sah auf den Felstempel des erhabenen Glückes (崇福巖). Westwärts stieg ich hinab und kehrte zum südlichen Himmelstor zurück.

Darauf war die Wanderung auf der Südgalerie beim ersten Anfangspunkt wieder angelangt.

紫霄宮

Tse Siao Kung,
das Kloster der dunklen Purpurwolken.

宮在展旗峯下、故宮之側、故宮今名香火殿、負東小阜、始使者、入山將新是圖、則觀其貌於堂樹於臺者、赫如蔚如也、於是乃議不毀、別治於西、大麓殿楹三、故宮

Das Klostergebäude liegt am Fuß des Tsen-Ki-Gipfels[2], an der Seite des alten Klosters. Der heutige Name des alten Gebäudes ist Weihrauchkirche. Sie lehnt sich an einen kleinen Hügel im Osten an.

Anfangs kamen Abgesandte auf den Berg und beabsichtigten, den bestehenden Klosterplan zu erneuern. Als sie aber die prächtige Gestalt [des Klosters] in den stattlichen[3] Bäumen und auf der Terrasse in Majestät[4] und Schönheit[5] erblickten, da beschlossen sie, das Kloster nicht abzureißen. An anderer Stelle errichteten sie im Westen die Ta-Lu-Kirche[6] mit drei Säulen. Der Marmor (石)

[1] 鉢 oder 鉢 *po'* (südl. Aussprache *pat* = buddh. *pâtra*) = Bettelnapf, der in der denkbar einfachsten Form hergestellt ist und zum Sammeln von Nahrung und Almosen dient. Vgl. de Groot, Le code du mahâyâna en Chine Chap. XIII, Ascétisme S. 197 ff.

[2] 展旗峯 Gipfel der entfalteten Flagge.

[3] 堂 hat hier die äußerst seltene Bedeutung von stattlich.

[4] 赫如. 如 bedeutet soviel wie 然 die Art und Weise. 赫 Feuerfarbe, glänzend, majestätisch, also 赫如 in majestätischer Weise.

[5] 蔚如 wie schöne Vegetation, Eleganz, Schönheit.

[6] 大麓殿. *Lu* ist ein Wald am Gebirgsabhang.

石屬十之、其他建置百之、日池一、宮前左月池一、宮後左七星池一、宮前右眞一泉、宮後右上善泉一、東方丈堂、北大如盆、中石鉤塞者、半水從旁竅出、日可數千斗、宮中皆屬厭焉。舊爲池名弗稱、今更曰泉。從殿後又轉陟山之椒根石、壁爲龕者、太子巖也、巖前橫書太子巖、三字、其左曰蓬萊第一峯、亦橫書、巖下小圜亭、松風四入如敵百道、巖上餘瀝飄窗前其散如沫。下而出道院、左復北

und die marmorartigen Gegenstände des alten Klosters waren aber zehnmal so zahlreich und die an anderen Orten errichteten Gebäude hundertmal so zahlreich. Es ist da ein Sonnenteich, vor dem Kloster zur Linken der Teich der 7 Sterne, vor dem Kloster zur Rechten eine Quelle namens »Einheit der Heiligkeit« (眞一), dahinter rechts eine Quelle, das höchste Gute(上善), im Osten ein Abthaus. Im Norden, in dem Ta-zu-Bassin[1] ist ein Fels, der wie ein Haken das Bassin versperrt; zur Hälfte kommt das Wasser aus einer Seitenöffnung heraus; täglich mögen es wohl einige tausend Scheffel voll sein; so ist Wasser genug vorhanden im Kloster und in den dazugehörigen Gebäuden.

In alter Zeit gab es einen See dort, dessen Name [mir] aber nicht genannt wurde. Jetzt sagt man anders; es ist ein Bach.

Von der Hinterseite des Tempels bog ich wieder ab und stieg auf den Pfefferwurzelfelsen(椒根石)des Berges. Die Felswand bildet eine Art Heiligenschrein(龕); das ist die T'ai-tsë[2]-Felsgrotte; vorn an derselben läuft eine aus drei Zeichen bestehende Querinschrift: T'ai tsë yen. Links davon steht geschrieben: Der erste Gipfel der P'ong Lai[3]; auch als Querinschrift. Unter dem Felsen ist ein kleiner Pavillon. Der Wind in den Tannen, der aus den vier Richtungen kommt, dringt herein wie ein Feind auf hundert Wegen. Der Überschuß des Wassers oben auf der Klippe fällt in wirbelnden Tropfen vor dem Fenster des Pavillons herab und zerfliegt dort wie Schaum.

Dann stieg ich hinab und kam aus dem Gebiet des taoistischen Klosters heraus. Nach links mich wendend stieg ich nord-

[1] 大如? Pei Wën yün fu gibt nicht diese Verbindung.

[2] 太子巖. *Yen* hier Felsgrotte mit Tempel, 太子 (eigentlich Kronprinz) bedeutet hier Çâkyamuni, Buddha.

[3] 蓬萊 vgl. S. 87, Anm. 2.

上者煉丹巖也、下而出道院、右復西上者七星巖也、又上爲三清巖、石頂不可到。其下爲槨梅園、正德年間令守臣歲取槨梅以貢太監呂憲、乃移植數本於園、自槨梅園東下又轉而南上爲福地殿、殿兩堦下丹井二、北爲萬松亭、東爲賜劍臺、相距不數武、左右山斷而復圓、起如小兒擎拳狀者、大小寶珠峯也、諸巖之水合而東流於石脅者、金水渠也、渠廣八九尺、北折過宮前抵小寶珠、不得出、鑿其頂以

wärts auf die Lien-Tan-Klippe[1]. Dann stieg ich hinab, wandte mich wiederum nach links und stieg westwärts hinauf zur 7 Sternenhöhe. Als ich weiter aufwärts stieg, da kam ich zur Höhe der 3 Reinen[2]. Den Gipfel des Felsens konnte ich nicht erreichen.

Darunter liegt der Lang-Mei-Garten[3] (槨梅園). Im Jahre Tsing Te' (正德) befahl man, darauf Acht zu geben, daß die Beamten als Jahresrente die Betelnußbäume dem Eunuchen Lü Hien (呂憲) als Tribut brächten. Darauf ließ man einige Stämme dorthin kommen und anpflanzen.

Von dem Lang-Mei-Garten ging ich nach Osten hinab, bog wieder ab und stieg südwärts auf. Da war die Paradieskirche (福地殿). Zwei Treppen der Kirche führen hinab zu zwei Zinnoberbrunnen. Im Norden liegt der Pavillon der 10000 Kiefern und im Osten die Terrasse mit dem vom Kaiser geschenkten Schwert[4]. Sie sind beide nur wenig Schritte voneinander entfernt[5]. Links und rechts sind die Felsen hart abgeschnitten; dann aber wieder erheben sie sich rund, wie die Gestalt eines kleinen Knaben, der die Faust hochhebt. Das sind der große und der kleine Gipfel der Kostbaren Perle. Die Wasser der Felsen vereinigen sich und fließen ostwärts an der Seite der Felsen entlang. Das ist der Goldwasser-Kanal. Der Kanal ist 8 bis 9 Fuß breit, biegt nach Nord ab, kommt vor dem Kloster vorbei und fließt gegen den kleinen Gipfel der Kostbaren Perle. Da es ihm nicht gelingt herauszukommen, hat man

[1] 煉丹巖. Klippe, Höhe, wo das Lebenselixier bereitet wird. Couvreur, Dictionn. sagt: 煉丹 purifier le cinabre par le feu, se dit spécialement des 道士 cherchant à composer le 仙丹, remède qui confère l'immortalité, vgl. de Groot: Les fêtes annuellement célébrées à Émoui S. 697.

[2] 三清. Das Pei Wen yün fu gibt keine Belegstelle für diesen Doppelausdruck.

[3] Vgl. den Bericht des zweiten Klosters, S. 83.

[4] 賜劍. Was vom Kaiser als dem höchsten Vertreter des Tao auf Erden geschenkt wird, bringt Glück.

[5] 相距不數武. *Wu* wieder in der Bedeutung Schritt, vgl. S. 77, Anm. 3.

行爲後渠、既出復東趨大寶珠、溢於其趾爲禹跡池、池大僅一畝、湛湛、堦戶間尤爲高山、勝槩舊傳、禹導山至此、因名、橋一、亭二、甬緣池設池上、仰見三公五老寔門福地、諸峯矗矗霄

am Gipfel eine Öffnung gegraben und sie als Weg für den Fluß benutzt. Das ist der hintere Kanal. Darauf kommt er heraus und eilt ostwärts zum großen Gipfel der Kostbaren Perle. Am Fuße des Berges tritt er über seine Ufer und bildet den Yü ts'i-See[1]. Die Größe des Sees beträgt kaum einen Morgen; das Wasser ist klar und durchsichtig. Bei einem Tor auf einer Terasse ist wieder ein hoher Hügel. Eine alte Überlieferung Sing Kai[2] sagt: Als Yü[3] auf den Bergen für die Wasser einen Weg öffnete, kam er hierher; daher der Name des Sees. Eine Brücke überspannt ihn, und am Ufer ist ein Pavillon errichtet. Nach oben blickend sieht man das glückliche Land des Herdes[4] der »drei Kung« [5] und »fünf Lao« [6] Die Gipfel ragen steil auf bis empor zu der Stelle, wo die Milchstraße sich zeigt[7]. Einige stehen

[1] 禹跡池 See der Fußspur des Yü, des Gründers der Hia 夏 -dynastie um 2200 v. Chr., berühmt dadurch, daß er die Fluten bändigte.

[2] 勝槩舊傳.

[3] 導山, d. h. conduire un chemin, ouvrir une voie, faire communiquer, passage, canal (Couvreur, Dictionn.). Vgl. 書經 Cap. 禹貢 20: 導山升及支至于荆山. Couvreur: Yü ouvrit un passage à l'eau au pied du mont Kien et du mont Ki et alla jusqu'au mont King.

[4] 寔門福地.

[5] 三公 San Kung, vgl. de Groot, Fêtes annuellement célébrées à Émoui S. 8. 9. 三界公. Diese sind der 天公 Himmelsherr, der 地公 Herr der Erde und 水公 Herr des Wassers. Alle drei werden zu Neujahr verehrt. Zweifellos sind unter 三公 diese 三界公 zu verstehen; das Pei Wên yün fu gibt auch nur die Verbindung der drei Zeichen.

[6] 五老. Hierfür gibt das Pei Wen yün fu folgende Belegstelle aus den Bambusannalen 竹書紀年: 堯率舜升首山遵河、渚有五老遊焉、蓋五星之精也. Als Yao den Šun führte, stiegen sie auf den Šou San und folgten dem Flusse. Auf einer Insel gab es die »Fünf Alten«, die dort einhergingen. Sie sind die Seelen der fünf Planeten. Die fünf Planeten sind zugleich mit den fünf Elementen identifiziert. 金星 Metall mit Venus, 木星 Holz mit Jupiter, 水星 Wasser mit Merkur, 火星 Feuer mit Mars und 土星 Erde mit Saturn.

[7] 霄漢之表. *piao* 表 hier: das Sichzeigen.

漢之表、或豎如笏、或倚如劍、或列如牆、或錯如碁、銳者毫攢、斜者圭葵、止者鵠跱、奮者鶻突、千態萬狀、左右盼而目不敢暇焉。自始釋平地、下上五六十里、至是凡得三大觀、棲危巔、憑太虛如承露仙掌擎、出數

aufrecht wie Elfenbeintabletten[1], einige lehnen sich an wie Schwerter, einige wieder stehen in einer Reihe wie eine Mauer, einige sind in Unordnung wie Schachfiguren, die spitz auslaufenden[2] sind wie ein langes Haar, die schiefen haben die Gestalt eines Kwei-Kw'ei (圭葵)[3]; die feststehenden sind wie Kraniche, die nicht fort können, die sich bewegenden wie Falken, die hervorstürzen. Das sind die tausend Formen und zehntausend Erscheinungen, so daß, wenn man sich rechts oder links umschaut, das Auge gar nicht zur Ruhe kommt.

Von da, wo die ebene Erde anfängt, stieg ich auf und ab 50 bis 60 Li. Bis hierher fand ich drei große Klostergebäude, die gleichsam wie Nester hoch oben an den gefahrdrohenden Berggipfeln kleben und sich an die große Leere (太虛) anlehnen wie eine erhobene Hand eines Heiligen, der den Lebenstau empfangen will. Sonne und Mond,

[1] 笏. [2] 銳者.

[3] Zu dem universistischen Begriff des 圭葵 vgl. de Groot, Religious System of China VI, S. 1172/73. Die Stelle möge hier folgen, da sie für den Zusammenhang mit universistischen Gedanken grundlegend ist: "But by far the most curious solar exorcist is an object of jade, which rulers in ancient China used in sunworship, and afterwards was transformed into a man known as Chung Khwei 終葵 whose name is to this day a very powerful element in written charms. We find it in the 32nd chapter of the great collection of treatises of general scientific interest, known as Jih chi luh (日知錄), composed by Ku Yen-wu (顧炎武) in the 7th century. In a description of the functions of certain 'Comptrollers of signets or badges of jade' 典瑞 in the Cheu Li, we read that the sovereign, while worshipping the sun in the morning wore in his girdle a large Kwei, and had in his hands a Kwei of dominion. 王晉大圭、執鎮圭、以朝日 Chapt. 20, l. 34. This large Kwei, according to the Khienlung edition of that ancient book, was a piece of jade shaped like this figure , for it is stated in another part of the Cheu Li, 玉人 which refers to certain 'keepers of the articles of jade,' that the large Kwei was 3 chih in length and had a Chung Khwei had above the place where it tapered away 大圭長三尺杼上終葵首 Chapt. 43, l. 18. It is to the head of that badge which the most powerful man and exorcist of the state used to carry while worshipping the universal devil-destroying god of light on the actual equinox when this god defeats darkness and its powers, that a Chung Khwei owes his origin."

十百丈日月出沒皆在其下、不如太和、立神以扶棟宇、鑿翠以開戶牖、逞技巧。于懸崖亂石間、因險爲奇。隨在成趣不如南巖、右虎左龍前雀後武雖當、廉貞貪狼二宿之下而環抱天成楹、石所棲各有次第、則非太和南巖之所得而有也。故論太和之勝者、於其高不於其大、論南巖之勝者、於其怪、不於其麗、

die einige 10mal hundert Fuß hoch herauskommen, gehen auf und unter, beide unterhalb dieser Klöster. Nichts kommt dieser äußersten Harmonie gleich. Man hat dort Götterbilder errichtet, um gleichsam das Dach damit zu stützen, und man hat sozusagen Stücke aus dem tiefblauen Himmel gemeißelt, um Tür und Fenster zu öffnen. Man kann sich an den herrlichen Kunsthandwerken erfreuen.

Zwischen den ordnungslos durcheinanderliegenden Felsen an den steil aufsteigenden Wänden ist es wegen der Steilheit [und Gefährlichkeit] höchst seltsam.

Weiter folgte ich den Stufen[1] und dem Wege[2]. Es ist hier nicht so wie bei der Südgalerie. Obwohl die Sternbilder des Tigers rechts (im Westen), des Drachens links (im Osten), eines Vogels vorn (im Süden) und hinten (im Norden) des Wu[3] stimmen, so liegt dennoch der Ort unter zwei Sternbildern, von denen eines Ruhe und Festigkeit bedeutet, das andere aber einen gefräßigen Wolf. Wie ein Ring umarmen sie den Himmel und bilden Säulen.

Von den Felsen, die hoch oben gleichsam eingenistet sind, hat ein jeder seinen Platz in der Reihe. Aber es ist nicht so wie das, was der T'ai Ho (太和) und Nan Yen (南巖) erlangen und besitzen.

Deswegen heben die, welche von den ausschlaggebenden Eigenschaften des T'ai-Ho-Klosters sprechen, seine Höhe und nicht seine Größe hervor, und die, welche von den charakteristischen Eigenschaften des Nan-Yen-Klosters sprechen, berufen sich auf seine Wunderlichkeit, nicht auf sein

---

[1] 成 hier Stufe.

[2] 趣, von den buddhistischen 六趣 Weg der sechs Transmigrationen der Lebewesen, ist der Begriff Weg entlehnt.

[3] 武?

論紫霄之勝者於其整、不於其奇、太和在上、南嚴紫霄亚列於下、足成三台矣。

schönes Ebenmaß; endlich wer von den charakteristischen Merkmalen des Tsĕ-Siao-Klosters redet, der erwähnt die gerade Form und nicht seine Seltsamkeit.

Das T'ai-Ho-Kloster liegt oben, das Nan-Yen- und Tsĕ-Siao-Kloster liegen parallel miteinander unterhalb. In ausreichender Weise aber bilden sie drei Terrassen.

II.

Der Universismus als Grundlage für die taoistischen Klöster.

Das sind die Eindrücke und Empfindungen eines stilgewandten Chinesen beim Besuch der genannten drei Klöster. Bald fließt der Strom seiner Rede ruhig und abgemessen[1] dahin, wenn er in einfacher, etwas trockner Weise die einzelnen Gebäude oder Seen aufzählt; bald aber schwingt er sich zu erhabenem, poetischem Stil empor, wenn ihm die Begeisterung klassische Worte in den Mund legt. Für den wissenschaftlichen Forscher ist aber beides gleich wichtig; denn in jeder kleinen, noch so unscheinbar anmutenden Bemerkung kann man die Voraussetzung universistischer Grundideen erblicken.

Um den Beweis des untrennbaren Zusammenhanges dieser Ideen mit den taoistischen Klöstern zu erbringen, mögen in wenig Worten die Hauptzüge des Systems gezeichnet werden.

Nach der chinesischen Auffassung ist das gesamte Weltall in zwei wirkende Prinzipien eingeteilt, in das lichte, männliche, lebengebende des *yang* 陽 und das dunkle, weibliche, tötende des *yin* 陰[2]. Beider Wirkung geschieht durch Vermittlung einer unendlichen Schar guter und böser Geister, der *Šĕn* 神 und *Kwei* 鬼, die Unterteile des *yang* und *yin* sind. Beide sind beim Uranfang, dem allerhöchsten Gipfelpunkt, dem T'ai Ki 太極, aus dem Universum, dem Tao 道, entstanden, und zwar durch spontane Schöpfung (自化). Was die Natur schafft, ist gut. Wer also der Natur in ihrem geregelten, gesetzlichen Lauf folgt, der ist auch in seinem Innern gut[3]; wie überhaupt die natürliche Anlage des Menschen gut ist, da er ja als Teil des Universums *yang* enthält. Um diese natürliche Veranlagung zu bewahren, ist es Pflicht, gemäß den Gesetzen der Natur, d. h. in Eintracht mit dem Tao, dem ewigen Universum, zu leben. Denn

[1] Wegen des parallelismus membrorum.

[2] Vgl. Yi-King: 繫辭 Kap. XIII, fol. 14: 一陰一陽之謂道, das gesamte *yin* und das gesamte *yang*, das nennt man Tao.

[3] Ebenda: 繼之者善也、成之者性也. Wer es (das Tao) in gerader Linie fortsetzt, ist gut. Wer es vollendet, von Natur gut.

wer im Widerspruch zum Tao handelt, muß unweigerlich und erbarmungslos zugrunde gehen.

Diesen gewichtigen, für das gesamte chinesische Kulturleben ausschlaggebenden Gedanken spricht der Philosoph Tšuang-tsë mit aller Schärfe in folgenden Worten aus[1]: »Das Tao ist die Grundlage, aus dem alle lebenden Wesen hervorgehen. Diejenigen unter den Wesen, die das Tao verlieren, müssen sterben, die es bekommen, werden leben.« Als Schlußsatz fügt er voller Begeisterung hinzu: »Deshalb wird der heilige Mensch, wo immer sich das Tao befindet, es verehren.«

Der beste Weg, um so in Harmonie mit dem Tao zu leben und sich ganz den Gesetzen des Universums zu unterwerfen, ist das Leben im Kloster. Daher erklärt sich die einflußreiche Rolle, die das Klosterleben in China spielt. Suchen wir nun, aus dem gegebenen Bericht über die drei taoistischen Klöster den Kern des universistischen Systems herauszuschälen.

Jede der drei Aufzeichnungen bringt zuerst die Bemerkung, daß das Kloster, d. h. der gesamte Tempelkomplex, hoch oben auf den Bergen liegt, abgetrennt von dem staubigen Getriebe der Welt, hinaufgerückt in die reine Atmosphäre, in die Nähe des ewigen *yang* der Sonne. Als Grundlage hierfür findet sich ein Satz in dem schon vorhin erwähnten Philosophen Tšuang-tsë. Er spricht einmal[2] von »den Heiligen, die zurückgezogen in Muße ihr Leben vollbringen, an Bächen, Seen, Bergen und in Wäldern«. Auf diesem Ausspruch beruht die ganze spätere asketische Richtung. Diese Heiligen sind die besseren Menschen, den gewöhnlichen Sterblichen ein leuchtendes Vorbild. Sie sind die oberste Klasse, von der Lao-tsë in seinem Tao Te' king, dem Buch über die segensvollen Einflüsse des Tao, sagt[3]: »Die oberste Klasse der Menschen, wenn sie im Tao unterrichtet sind, ist eifrig um dasselbe besorgt und wandelt darin.« Ja, gleich in dem Eingangssatz zu seinem weltberühmten Buch fordert er die Menschen auf[4]: »Im Tao sollt ihr wandeln, es ist nicht der gewöhnliche Weg; seinen Namen sollt ihr nennen, es ist nicht ein gewöhnlicher Name!« Und wer das Tao erlangt oder erlangen will, lebt zurückgezogen von der Welt und prahlt nicht damit, ebensowenig wie das Tao der Welt gegenüber prahlt[5].

Nach der einleitenden Bemerkung des Verfassers über die allgemeine Lage der drei Klöster kann er nicht umhin, näher auf die grandiose Natur dort oben einzugehen. Der imposante Charakter der Felslandschaft gibt

---

[1] Tšuang-tsë, Kap. X, 7: 道者萬物之所由也、庶物失者死、得之者生、故道之所有聖人遵之。

[2] Tšuang-tsë Kap. V, fol. 15: 以此退居而閒游江海山林之士服。

[3] Lao-tsë, Tao Te' king, 41: 上士聞道勤而行之。

[4] Lao-tsë, Tao Te' king, 1: 道可道非常道、名可名非常名。

[5] Tšuang-tsë, Kap. VI, fol. 5: 道無以與乎世、世無以與乎道。

ihm begeisterte Worte ein, aus denen so echt der universistische Gedanke spricht. Das hervorstrahlende Feuer der aufgehenden Sonne, dazu die unendliche Ruhe und Leidenschaftslosigkeit hoch oben auf den Felsen, so still und ruhig wie das Ein- und Ausatmen der taoistischen Heiligen, alles charakteristische Merkmale für den Universismus als Grundgedanken. Hat doch Lü Pu Wei (呂不韋) eine ganze Theorie des sinngemäßen Ein- und Ausatmens aufgestellt, wie man die Luft, die *yang* enthält, langsam einsaugen muß, um möglichst viel von dem lebengebenden Element in sich aufzunehmen. Auch Lao-tsë erwähnt diese Methode[1]: »Die Seele ernähren, damit man nicht stirbt, d. h. sich das Universum aneignen; das Tor, wodurch das Universum in uns eintritt, das nenne ich die Wurzel des Himmels und der Erde. Langsam (wie in langen Fäden 綿綿) soll man atmen, als ob man (den Atem) bewahren wolle. Gebraucht (macht) man es so, dann geht es ohne Anstrengung.«

Diese Theorie ist von dem anderen Taoisten Tšuang-tsë weiter zu der Lehre des 導引 *tao yin* ausgebaut worden, der Lehre des sinngemäßen Einziehens des *yang* aus der Luft. Als Gleichnis für die Lebensweise der alten taoistischen Heiligen führt er den Winterschlaf des Bären an, worin er den Zusammenhang der Atemtheorie mit dem Wu-wei 無爲, dem Nichtstun, der Passivität, zeigt. Die Meister der Lehre des sinngemäßen Ein- und Ausatmens, des 緩吐長引, konnten monatelang den Atem bewahren (藏氣), wodurch ihre Seele nicht verbraucht wurde. Auf diese Weise wurden sie zum 仙 Heiligen, schließlich zum 神 Gott.

Eine solche klassische Ruhe und Leidenschaftslosigkeit herrscht dort oben, wo das Kloster errichtet ist, eine solche Leerheit der Begierden, wie sie zur Erwerbung der Heiligkeit vonnöten ist.

So kommen wir von selbst zu der grundlegenden universistischen Theorie des Wu-wei, der Passivität. Als Beleg möge eine Stelle aus

---

[1] Lao-tsë, Tao Te' king VI: 谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門是謂天地根、綿綿若存、用之不勤。谷 hat hier gemäß Kang Hi's Wörterbuch die Bedeutung von 養 *yang* ernähren. Vermutlich ist es eine abgekürzte Form für 穀 *ku'* Getreide, ernähren. Wohin man kommen kann, ohne Kang Hi zu Rate zu ziehen, zeigen die folgenden, prächtig danebengelungenen Übersetzungen, die in »The China Review vol. XIV, S. 240« hintereinander als kostbare Perlen aufgereiht sind. Mr. Chalmers gibt: »The Spirit of the valley(!) never dies.« Mr. Balfour: »The Spirit of the Depths(!) is immortal.« Dr. Legge: »The Spirit of the valley(!) does not die.« Als Grund dieser mannigfaltigen Übersetzungen gibt Giles, der Verfasser dieses Aufsatzes, an: »The absurdity of this chapter is to some extent redeemed by its brevity. Here it is in full. The reader has a choice (Wer die Wahl hat, hat die Qual!) of renderings.« Giles selbst enthält sich jeder Übersetzung. »I do not attempt to translate this chapter; I have not the remotest idea what it means«. Zum Schluß noch eine Warenhausperle von W. Gorn Old: the spirit is never dried up!! Ich bin wissenschaftlich leider nicht so unterrichtet, mir einen »aufgetrockneten Geist« vorstellen zu können.

Kwan-tsè folgen[1]: »Das Tao ist überall und doch ist es schwer zu erreichen. Mit den Menschen bleibt es zusammen, und doch ist es schwer zu erlangen. Entleere dich von deinen Begierden, dann wird Göttlichkeit in dich hineinkommen und in dir verweilen. Kehre fort alle Unreinheit, dann wird die göttliche Natur dauernd in dir wohnen. Begierdelosigkeit, Nichts und Unkörperlichkeit, das nenne ich das Tao. Himmlisch heißt es Leerheit (虛), irdisch Bewegungslosigkeit (靜). Deswegen streiten sie nicht.« Dann geht der Philosoph über zu den Bestimmungen[2]: »Reinige deinen Palast (Herz), öffne das Tor (Mund), [damit 神 hereintrete] entferne deine Selbstsucht und sprich nicht! Dann wird die göttliche Seele intelligent.«

Eine andere klassische Stelle hierfür findet sich im Tao Te' King, wo Lao-tsè[3] sagt: [die Natur] »schafft alles und behält nichts; sie macht es und hält nicht daran fest. Wenn sie ihre Arbeit vollendet hat, dann zieht sie sich zurück (vgl. Sommer und dann Winter). Und, oh, ihr sollt also tun! Auf diese Art und Weise werden die guten Eigenschaften der Natur nicht von euch gehen!«

In diesen beiden Zitaten ist mit flammenden Worten der Gedanke der Loslösung von der Welt, der Askese, ausgesprochen. Zurückziehen soll sich der Heilige, so wie sich die Natur zurückzieht, wenn sie ihr Werk vollbracht hat; dorthin soll er gehen, wo Reinheit herrscht, hoch oben auf Felsen. Gleichgültig soll er sein gegen irdische Güter, gefühllos, apathisch; denn die Leidenschaften unterdrücken das Gute im Menschen, das ihm die Natur mitgegeben. Tötung der Begierden führt schließlich zur Tötung des eigenen Körpers: mehr und mehr schwindet dem Heiligen das materielle Dasein, er wird schließlich unkörperlich (無形), er kann auf Wolken reiten[4].

Folgen wir nun wieder dem chinesischen Text über den Klosterbesuch. Unmittelbar nach den erwähnten universistischen Gedanken über die Leidenschaftslosigkeit dort oben in den Felsen, findet sich die Schilderung einer Zeremonie. Der Besucher sieht Leute, die niederknien, Kotau machen, in abgemessenen Schritten tanzen, andre in respektvoller Haltung auf Befehle wartend, wieder andre, die langsam von der Höhe herabsteigen

---

[1] Kwan-tsè, Kap. XIII, Fol. 1: 道不遠而難極也、與人竝處而難得也、虛其欲、神將入舍、掃除不潔、神乃留處、虛、無、無形、謂之道、天曰虛、地曰靜、乃不伐。

[2] Kwan-tse ebenda: 潔其宮、開其門、去私、毋言、神明若存。

[3] Lao-tse, Tao Te' King 2: 生而不有、爲而不恃、功成而弗居、夫惟弗居是以不去。

[4] Vgl. S. 77 die Bemerkung: »Wenn man dort hinaufgeht, so ist es, als reite man auf der Luft.«

mit roten Tabletten in der Hand, wie solche, die unaufhörlich herbeiströmen und von den 10000 Gegenden der Welt Jade und Seide als Tribut bringen.

Und weshalb diese Zeremonie? »Denn der Himmel machte die Erde und stiftete daselbst die vollständige Bildung, und das heilige Tao des Kaisers schuf aufrichtige Herzen durch die richtige Lehre[1].«

Wie ein Blitz erhellt diese Begründung den Zusammenhang mit dem Universismus. Wo bisher vielleicht noch Zweifel aufkommen konnten, daß die vorhin zitierten Aussprüche nur zur poetischen Ausschmückung des Stiles dienten, daß jene schwerwiegenden Worte nur hohltönende Phrasen seien, hier werden diese Bedenken hinfällig. Der Grund, weswegen diese Prozession stattfindet, ist, so wie ihn der Verfasser ausspricht, ein universistischer Kerngedanke.

Was der Himmel spontan schafft, ist gut; was der Kaiser, der Sohn des Himmels, als der höchste Vertreter des Tao auf Erden gemäß den Gesetzen des Universums tut, ist ebenfalls gut. Dadurch schafft er aufrichtige Herzen unter dem Volke.

Denselben Gedanken in fast genau denselben Worten spricht Lao-tsè aus[2]: »Der heilige Mensch sagt deshalb, ich rege mich nicht, und doch wird das Volk gut; ich liebe die Stille, und doch wird das Volk spontan korrekt.«

Und die einzige, wahre Lehre 正教 oder 端教 ist eben die universistische, die Grundlage für die Konfuzianer und Taoisten. Jede andere Lehre gilt als Ketzerei 邪, als falsche Lehre 左道, ja sogar als staatsgefährlich. Schon im Šuking findet sich der Ausspruch[3]: »Wirf die Ketzerei fort, damit du nicht zweifelst.«

Daß das Volk gut und im rechten Glauben ist, beweist es dadurch, daß es Tribut und Geschenke den Göttern im Kloster bringt, damit so die Übereinstimmung des himmlischen, göttlichen Tao mit dem menschlichen gewahrt bleibe.

Der Universismus ist aber eine allumfassende Wissenschaft, nach chinesischer Anschauung »die Wissenschaft« überhaupt; daher ist die Geomantik, Astrologie, Chronomantik, das Opferzeremoniell, die Staatsreligion nur ein Unterteil derselben; sie hat dem gesamten chinesischen Geistesleben ihren Stempel aufgedrückt. Auch dafür finden wir in dem Bericht über den Klosterbesuch Beweise.

Unmittelbar auf die Erwähnung der Zeremonie folgt eine Erörterung der geomantischen Lage des Klosters. Damit betreten wir eins der wichtigsten Gebiete der praktischen Anwendung universistischer Begriffe.

---

[1] Im Text steht 文 Literatur. Aber der Himmel schafft durch die Literatur die allgemeine Bildung des Menschen.

[2] Lao-tse, Tao Te' King, Kap. 57: 故聖人云、我無爲而民自化、我好靜而民自正. Unter 聖人, heiliger Mensch, ist hier der Kaiser zu verstehen, da er als Sohn des Himmels eo ipso heilig ist.

[3] Šu-King, Buch 大禹謨: 去邪勿疑。

Soll ein Haus, ein Tempel oder Grab errichtet werden, so muß der dazu auserwählte Ort geomantisch untersucht sein von einem Meister des Fong-šui[1] 風水, der kraft seiner universistischen Studien die Einflüsse von Wind und Wasser zu berechnen vermag. Schon im Si-ki steht der verständige Satz[2]: »Was das Tao des Himmels und der Erde anbetrifft, wenn Kälte und Hitze nicht zur rechten Zeit kommen, dann gibt es Krankheiten, wenn Wind und Regen nicht zur rechten Zeit einsetzen, dann gibt es Hungersnot.«

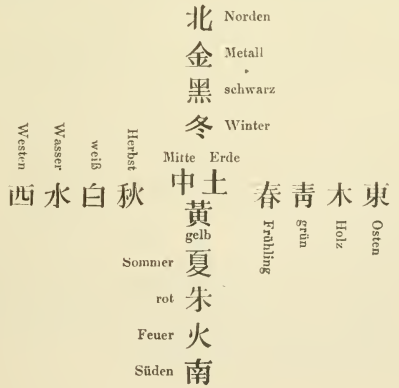
Aus dieser ursprünglich sinngemäßen und für China als einem Ackerbau treibenden Lande so wichtigen Beobachtung ist aber mit der Zeit eine lächerliche Karrikatur geworden, ein Zerrbild und Hirngespinst überspannter Kombinationen, denen jedwede Logik mangelt und die krasser Aberglaube sind. So werden in ganz sinnloser Weise den Winden aus den verschiedenen Gegenden verschiedenartige Einflüsse zugeschrieben, indem man sie mit den Symbolen identifiziert, die in einem dazu aufgestellten Schema mit den Hauptrichtungen korrespondieren. Eine kleine Skizze möge dieses Schema, so gut es geht, beleuchten[3].

Die Mitte ist mit der Erde oder ihrer Farbe (wegen der vorherrschenden Lößfarbe in China) mit dem Gelb identifiziert, dem Frühling im Osten ist das Grün, dem Sommer im Süden das Rot, dem Herbst im Westen das Weiß und dem Winter im Norden das Schwarz zugeteilt. Dann kommen die 5 Elemente: in der Mitte die Erde, im Osten Holz, im Süden Feuer, im Westen Wasser und im Norden Metall. Da dieses

[1] Vgl. de Groot, Religious Syst. of China Vol. III, Book I, Part III, S. 982 ff.

[2] Si-ki Kap. 24, fol. 17: 天地道寒暑不時、則疾、風雨不節則饑。

[3] Das Schema für die Identifizierung der Himmelsrichtungen mit den Farben, Jahreszeiten, Elementen und weiter den fünf Geschmacksarten, Eingeweiden usw. findet sich bereits im Šu King Kap. 洪範 und in dem taoistischen Hauptbuche, dem 易經 Yi King.



universistische System, wie schon erwähnt, auch in der Heilkunde eine große Rolle spielt, so ist es zu diesem Zweck noch weiter ausgebaut worden. Die 5 Geschmacksarten und Eingeweide werden kombiniert, und daraus wird dann für den Kranken die richtige Medizin auserwählt. So geht das fort und verliert sich in die absurdesten Spekulationen. Der ursprünglich erhabene Gedanke aus dem Ureinen, dem T'ai-ki, dem Universum, dem Tao, den Dualismus von *yang* und *yin* hervorgehen zu lassen, hat eben jenes tragische Schicksal gehabt, daß er von der Masse aufgegriffen wurde, die den Gedanken nur zu ihren kleinen, eigennützigen Zwecken ausbeutete und ihn so zur allgemeinen Quacksalberei entwürdigte.

Wenn lange Zeit kein Regen gefallen ist und die Ernte zu mißraten droht, oder wenn eine Heuschreckenplage[1] das Land heimsucht, wenn Häuser, Gräber[2], Tempel errichtet werden sollen, in allen Fällen muß man den universistisch gebildeten Geomanten zu Rate ziehen, ob das Fong-šui günstig ist oder nicht, um die Harmonie zwischen dem himmlischen und menschlichen Tao wiederherzustellen oder sie zu bewahren.

Aus diesem Grunde erklärt sich die Verehrung für die Gottheit des Windes, den Tiger, und die des Wassers, den Drachen[3]. In dem chinesischen Text fand sich sogar eine Felsgrotte des schwarzen Tigers (黑虎巖) erwähnt und in dem Bericht über das zweite Kloster eine Beschreibung der Verehrung des Drachengottes, um dessen aus der Ballustrade herausragenden Kopf man einen Kranz windet[4].

Unmittelbar mit der Geomantik hängt die Astrologie bei den Chinesen zusammen. Nicht nur Wasser und Wind sind maßgebend für zu erwartendes Glück oder Unglück, sondern auch die Gestirne. Ähnlich wie bei dem Horoskopstellen der Himmel in Domus eingeteilt wurde, so zerlegt der chinesische Astrolog den Himmel in eine bestimmte Anzahl Felder (分野 *fön yiě*), in denen bestimmte Sternbilder ihren Sitz haben. Den Himmelsfeldern unterstehen solche auf der Erde. Ursprünglich entsprachen die neun Provinzen 九州 den neun Feldern, in welche die Sonne eingeteilt war. Aber nicht nur Provinzen, auch Städte, Dörfer, Berge, Tempel werden von einem bestimmten Sterne beherrscht, der für das Schicksal ausschlaggebend ist. Liegt nun ein Ort unter ungünstigen Sternen, so muß der Astrolog an der Lage etwas ändern lassen, um dadurch die Einwirkung der Sterne gegeneinander aufzuheben. Ein Beispiel für diese geomantisch-astrologische Veränderung an der Lage eines Ortes fanden wir am Schluß des Berichts vom dritten Kloster. Da tut der europäische Leser einen tiefen Blick in die chinesische Gedankenwelt; hier herrscht die uns Europäern schrankenlos erscheinende Phantasie des Orientalen, obwohl sie doch festen Regeln unterworfen ist. In dunklen Vorstellungen ergeht sich

[1] Vgl. de Groot, Le Code du Mahâyâna en Chine, Chap. VIII.

[2] Vgl. de Groot, Religious System of China vol. III, S. 982 ff.

[3] Vgl. de Wisser, The Dragon in China and Japan S. 59 ff., § 4. Geomancy und The Dragon in the Chinese Classics S. 35 ff.

[4] Vgl. S. 86, Zeile 10—11.

der Betrachter über die Einflüsse der einzelnen Sternbilder, denen der Klosterplatz unterstellt ist. Aber direkt unverständlich wird er, wenn er sagt[1]: »Wie ein Ring umarmen die Sternbilder den Himmel und bilden Säulen.« Da kann unsere verstandsmäßige Betrachtung der kühnen orientalischen Phantasie in ihren absurden Sprüngen nicht mehr folgen. Aber es genügt, den Kerngedanken erfaßt zu haben, daß es darauf ankommt, die ewige Harmonie des himmlischen Tao mit dem menschlichen zu wahren.

Als Beweis für diesen universistischen Gedanken in der Astrologie mögen zwei Stellen aus dem Yiking und Šiki folgen.

Im Yiking steht der Grundgedanke der Astrologie in knappen Worten so ausgedrückt[2]: »Der Himmel läßt Bilder herabhängen, um dadurch Glück und Unglück sichtbar zu machen. Der heilige Mensch hat das als Vorbild zu nehmen (hat sich danach zu richten).«

Die andere Stelle, aus der hervorgeht, daß die Himmelsfelder solchen auf der Erde entsprachen, findet sich im Ši-ki und lautet in der Übersetzung von Chavannes wie folgt[3]: »Kio K'ang et Ti correspondent à Yen-tcheou, Fang et Sin à Yu-tcheou, Wei et Ki à Yeou-tcheou, Teou au Kiang et au Hou; K'ien-nieou et Ou-niu à Yangtcheou, Hiu et Wei à Ts'ing-tcheou, Ying-che et Toung-pi à Ping-tcheou, K'oei Leou et Wei à Siu-tcheou; Mao et Pi à Ki-tcheou; Tsoei-hoei et Chen à l-tcheou; Lieou, Ts'i-sing et Tschang à San-ho; I et Tchen à King-tcheou.« Auf S. 384 gibt Chavannes eine Erklärung, wonach der Gebrauch dieser Einteilung ziemlich selten gewesen sein soll. Er sagt: »Cette division en 13 régions serait due, s'il faut en croire les commentateurs, à l'empereur Ou, de la Dynastie de Han; mais elle paraît avoir été fort peu en usage. Dans cette énumération, on retrouve les noms de 10 des 12 provinces de l'empereur Choen à savoir les provinces de Yen, Yu, Yeou, Yang, Ts'ing, Ping, Siu, Ki, Yong et King.

Näher auf diesen Punkt einzugehen, ist jedoch nicht Zweck dieser Arbeit. Es genügt, den universistischen Grundgedanken erkannt zu haben; und der tritt durch die Verbindung, die zwischen den Sternen und den irdischen Gegenden hergestellt ist, klar zutage, dient sie doch nur dem Zwecke der Harmonie des himmlischen Tao mit dem irdischen, damit alles in dem allergrößten Frieden, dem T'ai p'ing 太平, lebe.

---

[1] Vgl. S. 93.

[2] Yi King Kap. XIX, fol. 18. 繫辭：天垂象見吉凶、聖人象之。

[3] Vgl. Chavannes: Ši-ki des Ssë ma tsien. XXVII. 9. 角亢氐亢州、房心豫州、尾箕幽州、斗江湖、牽牛婺女楊州、虛危青州、營室東壁幷州、奎婁胃徐州、昴畢冀州、觜觿參益州、東井輿鬼雍州、柳七星張三河、翼軫荊州。 Wem daran liegt, die Sternbilder mit dem uns geläufigen Namen zu lesen, möge Schlegels »Uranographie chinoise« zu Rate ziehen. Im übrigen gibt Couvreur in seinem Dictionnaire die »Constellations zodiacales« S. 1060.

Wenn schon den regelmäßigen Himmelserscheinungen ein so großes Gewicht beigelegt wird, wieviel mehr erst, wenn sich Abweichungen zu erkennen geben, sogenannte 天變, wie z. B. Zusammentreffen von Planeten mit Sternen, Erscheinen von Kometen (流星) oder Meteoren (墜星 oder 隕石), Sternschnuppenfall (墜雨), Sonnenfinsternis, Mondfinsternis (日蝕 und 月蝕). Bei solchen Anlässen ist das Tao des Himmels gestört, und da es in Wechselwirkung mit dem menschlichen Tao steht, so müssen Opfer dargebracht werden, damit die ursprüngliche Harmonie wiederhergestellt werde. Die Zahl dieser Götter im chinesischen Pantheon ist fabelhaft groß, zeigt doch schon der kurze Bericht der drei Klöster eine stattliche Fülle solcher Namen. wie See der sieben Sterne, Siebensternenhöhe, Pavillon der Reinheit des Windes und Mondes, Säulen mit den gesamten Sternen, Drachenteich, Felsentempel des flammenden Feuers, Terrasse zur Verehrung des Siebengestirnes (斗), das zum chinesischen Tierkreis gehört, und verschiedene andere.

Aber von all den erwähnten Opferstätten sind zwei die wichtigsten, zwei, die geradezu die Fundamente des Universismus bilden. Beide finden sich in unserer Schilderung und liefern so gewissermaßen noch einen schlagenden Beweis für unsere Theorie. Es sind die Hauptkirchen für die Opferfeierlichkeiten, um Himmel und Erde zu danken. Diese beiden Feste sind die höchsten in der chinesischen Staatsreligion, die demgemäß rein universistisch ist. Der Himmel ist dem Yang identifiziert und die Erde dem Yin. Der Himmel ist der höchste Gott und zugleich der Vater des Kaisers, wie die Erde seine Mutter ist. Daher erfordert es die Kindespflicht, der Gehorsam gegen die Ahnen (孝 *hiao*), daß der Kaiser persönlich die Opfer darbringt. Die für beide Opfer festgesetzten Zeitpunkte lassen sich auch nur universistisch verstehen. Für den Himmel werden die Opfer zur Zeit des Wintersolstitiums (冬至 21. Dezember) dargebracht, wo das Yang der Sonne neugeboren wird. Für die Erde finden die Zeremonien zur Zeit des Sommersolstitiums (夏至 21. Juni) statt, da dann das Yang der Erde seine allerhöchste Schöpferkraft erreicht. Wie der Kaiser in Peking diese beiden Opfer darbringt, so als seine Vertreter in den einzelnen Landesteilen die Mandarine.

Dies waren die Hauptpunkte; zum Schluß mögen noch einige kleinere Beweisstellen für unsere Theorie aufgeführt werden.

In dem Bericht[1] über den dritten Klosterbesuch findet sich der charakteristische Name einer Felsgalerie, nämlich der der Lien-Tan-Höhe, wo das Lebenselixier bereitet wird. Hier handelt es sich um das Bestreben der Taoisten, das Heilmittel der Unsterblichkeit zu erlangen, denn die Verlängerung des diesseitigen Lebens ist Hauptaufgabe des Taoismus, worin er zum Buddhismus einen entschiedenen Gegensatz bildet, der den Menschen auch noch im jenseitigen Leben ein Führer sein will. Der allgemeine Begriff der Lebensverlängerung ist echt universistisch und findet sich schon

[1] Vgl. S. 90, Z. 1 und Anm. 1.

bei Lao-tsë[1] ausgesprochen: »Wenn die Menschen kräftig geworden sind und dann [doch] alt werden, so hatten sie eben das Tao nicht; und wer das Tao nicht hat, der ist bald vorüber.« Eine andre bezeichnende Stelle, wo Lao-tsë von den Pflichten des Fürsten spricht, möge hier als Beleg[2] dienen: »Handelt der Fürst nicht nach dem Tao, so muß er jung sterben, und er hat kein langes Leben.«

Langes Leben ist eins der erstrebenswertesten Ziele auf dieser Erde. Dafür suchen die Taoisten das Lebenselixier, ein Mittel, das, wie sich von selbst ergibt, viel *yang* enthalten muß. So finden wir, daß auch die chinesische Medizin auf universistischer Grundlage aufgebaut ist. Jedoch ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen[3].

Schließlich sei noch auf einen interessanten Vergleich hingewiesen, den der Verfasser des Berichts beim Anblick der überwältigenden Felsnatur in der Umgebung des Klosters zieht. Die Gipfel, die schief gen Himmel emporragen, haben die Gestalt eines Kwei Kw'ei (圭葵). Wie wir aus de Groots »Religious System« entnehmen, trug bei der Verehrung der Sonne am Morgen der Herrscher einen Kwei in seinem Gürtel, der zur Vertreibung der Dunkelheit, des *yin* und seines unheilvollen Einflusses diente. Hieraus läßt sich ersehen, wie tief im chinesischen Denken die universistischen Anschauungen wurzeln, daß der Verfasser bei an und für sich ziemlich unwesentlichen Betrachtungen der ihn umgebenden Natur solche vielsagenden Vergleiche gebraucht.

Zum Schluß sei noch auf einen beachtenswerten Punkt hingewiesen. Inmitten des taoistischen Klosterkomplexes gibt es, hier und da verstreut liegend, buddhistische Tempel; so fanden wir einmal eine buddhistische Bezeichnung des Weges 趣, das die Vorstellung der sechs Transmigrationen im Dasein der Wesen hervorruft; ja sogar eine Felsgrotte mit einem Tempel trug den Namen Çâkyamuni. Diese Tatsache ist einmal ein Hinweis auf den Kampf um die Vorherrschaft zwischen den taoistischen und buddhistischen Tempeln, anderseits aber tut sich hier ein neues Problem auf.

Wie Prof. de Groot[4] am Schluß seines Werkes »Universism, a key to the study of Taoism and Confucianism« die Vermutung ausspricht, daß das universistische System ein uraltes, asiatisches sei, dessen Ausläufer man noch in der griechischen Stoa erkennen kann, so scheint aus dem gegebenen

---

[1] Lao-tsé, Tao Te' King, Kap. 30: 物壯則老、是謂不道、不道早已。

[2] Lao-tsë ebenda 81: 動不以道、則夭而不壽。夭 *yao* ist früher, vorzeitiger Tod; für den Chinesen ist wohl eines der schlimmsten Lose, ohne Nachkommen zu sterben, da dann keine Kinder die Ahnenopfer bringen können.

[3] Vgl. hierzu de Groot: »Religious System of China« Vol. VI, Book II, S. 1071 ff., wo der Zusammenhang zwischen Medizin, Exorzismus und Universismus zur Evidenz erklärt ist.

[4] Vgl. de Groot: Religion in China. Universism, a key to the study of Taoism and Confucianism, New York and London-Putnam, 1912.

Bericht die Hypothese nicht unberechtigt: Ist der Universismus auch Grundlage für den Buddhismus? Um so größeres Recht hat man dazu, wenn man den Umstand berücksichtigt, daß der Chinese bei seiner ausgesprochenen Intoleranz in religiösen Dingen dennoch buddhistische Tempel sogar in einem taoistischen Klosterkomplex duldet.

Fassen wir das gefundene Ergebnis noch einmal in wenig Worten zusammen, so können wir sagen: Taoistische Klöster und Universismus — zwei untrennbar miteinander verbundene Begriffe, oder die weitere Folge: Der Universismus ist überhaupt nur der einzige Weg zum wirklichen Verständnis chinesischer Kultur.

Li T'ai-po.

Von Anna Bernhardi.

Li T'ai-po[1] ist der einzige chinesische Dichter, der in Europa weiten Kreisen bekannt ist, und von dem jeder Sinologe, der sich irgendwann — wenn auch nur vorübergehend — mit chinesischer Poesie beschäftigte, einige Gedichte gelesen hat. Deren Wahl hing meist von einem Zufall ab, vor allem wohl von der Auslese in der jeweils vorliegenden chinesischen Anthologie, und daher kommt es, daß einige von Li T'ai-pos Gedichten immer wieder von den verschiedenen Sinologen übertragen worden sind. Auch die von mir bisher übersetzten Gedichte sind nicht planmäßig gewählt, doch gedenke ich, die vorliegende kleine Sammlung planmäßig zu erweitern.

Von Li T'ai-pos europäischen Biographen sind nur P. Amiot (Mém. concern. l. Chinois, Bd. V) und Florenz (Beiträge zur chinesischen Poesie, in den Mitt. d. deutschen Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Bd. V) erwähnenswert; Amiot hat den Stoff zu allen späteren Schriften über Li T'ai-po hergeben müssen, und nur Florenz hat selbständig eine neue chinesische Quelle benutzt. Als zusammenfassende Lebensgeschichte ist die von Florenz so gut, daß sich nichts Besseres bringen läßt. Ich begnüge mich damit, die älteste und zuverlässigste Biographie Li T'ai-pos — von seinem Vetter Li Yang-ping[2] — wörtlich zu übersetzen. Sie gibt wenig neue Einzelheiten, doch scheint es wichtig und von kulturgeschichtlichem Reiz, die Chinesen selbst über ihre großen Männer sprechen zu hören. — Die Nachrichten über Li T'ai-pos Lebenszeit gehen auseinander; bei Angabe des Geburtsjahres schwanken sie zwischen 698 (Florenz) und 705 (Giles); als Todesjahr wird 762 oder 763 angegeben; letzteres (bei Amiot und demzufolge auch bei d'Hervey) ist unrichtig, der biographische Nachruf des Li Yang-ping ist noch vom Jahre 762 datiert und diente der offenbar ersten posthumen Ausgabe von Li T'ai-pos Werken als Vorwort.

Einen Teil der von mir übersetzten Gedichte füge ich in metrischer Form bei. Übertragungen aus dem Chinesischen sind in den letzten Jahren vielfach nachgedichtet worden, und dadurch hat sich eine falsche Vorstellung von chinesischer Poesie gebildet. Die Schwierigkeit, ein chinesisches Gedicht in deutschen Versen nachzubilden, liegt in den zahlreichen Hinweisen

[1] 李太白 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1181.

[2] 李陽冰 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1228.

auf Sage und Geschichte eines Kulturkreises, der räumlich wie zeitlich dem europäischen entspricht. Kommen in einem Gedichte Namen vor, an denen der deutsche Leser sich die Zunge zerbricht, oder muß er im Lesen innehalten, um in den Anmerkungen nach der Erklärung dunkler Wendungen zu suchen, so ist es um den poetischen Genuß geschehen. Florenz sucht das zu vermeiden, indem er Sagen, auf die ein Gedicht anspielt, kurz gefaßt in den Versen erzählt. Dem Stofflichen wird er auf diese Weise gerecht, und bei seiner poetischen Begabung liest es sich auch immer sehr erfreulich; aber von den künstlerischen Eigenschaften des Originals — die an einem Gedicht oft das Wesentliche sind — bleibt da nichts übrig.

Die chinesische Prosodie wurde bereits mehrfach behandelt, so von M. Davis, »The Poetry of the Chinese«, Macao, 1834 (Neudruck: London 1870), und von d'Hervey-St-Denys, »Poésies de l'époque des Thang«, Paris, 1862. Eine weitere Beschäftigung mit den Gesetzen der chinesischen Poesie hat nur dann Wert, wenn sie von einem Sinologen unternommen wird, der vertrauter mit ihr ist, als es seine Vorgänger waren. Vorläufig aber liegen den Gelehrten geschichtliche und religionsgeschichtliche, volkskundliche und sprachwissenschaftliche Stoffe näher als die rein literarischen. Da bleibt künftigen Sinologen ein weites Feld der Betätigung; denn unmöglich ist's, ein Volk ohne Kenntnis seiner großen Dichter richtig zu beurteilen.

Es gibt nur einen Weg, der chinesischen Dichtkunst wirklich gerecht zu werden: das Lebenswerk einzelner Dichter muß in größter Genauigkeit übertragen und von sorgfältigen Erklärungen begleitet werden, um dem Forscher, besonders dem Literarhistoriker, der nicht Chinesisch versteht, ein leidlich klares Bild zu zeigen. Von diesen wissenschaftlichen Übertragungen wären dann nur die in gebundener Sprache wiederzugeben, die allgemein-menschliche Stoffe unmittelbar verständlich behandeln, diese aber unter Berücksichtigung der künstlerischen Form des Originals.

Die metrischen Gesetze des Chinesischen sind allerdings nicht auf die deutsche Sprache anwendbar: sie unterscheiden zumindest drei Tonwerte, während wir nur Hebung und Senkung kennen, so daß unsere Übersetzung bei genauer Beachtung der Zeilenlängen und Reimfolgen abwechslungsärmer werden muß. Dann gibt es in der chinesischen Metrik Bestimmungen über die Anordnung der Haupttöne, die oft ziemlich weit auseinanderliegende Zeilen fester verknüpfen, als dies der Reim allein vermöchte. Solche Strophen würden in der Übersetzung geradezu auseinanderfallen. Kein deutsches Ohr empfindet ein durch fünf oder sechs Zeilen getrenntes Reimpaar noch als zusammengehörig. Der Übersetzer sieht sich also aus Notwendigkeit berechtigt, die Form der Wiedergabe selbst zu bestimmen. Es ist das eine große Erleichterung; aber um es zu können, braucht er einerseits sicheres Verständnis für seinen Dichter, anderseits die Beherrschung aller in deutscher Sprache möglichen poetischen Formen. Bei Übertragungen aus einer europäischen Sprache in die andere ist der Übersetzer verpflichtet, die Form genau nachzubilden; beim Chinesischen muß er wenigstens den Rhythmus und das Tempo sowie das Gewicht der Wörter und Zeilen richtig

fühlen. Aus diesem Grunde ist es fast unmöglich, daß ein Nichtsinologe auf Grund von Prosaübersetzungen zuverlässige Nachdichtungen schaffen könnte — auch wenn er nicht so irregeführt würde, wie es durch d'Herveys Unvollständigkeit bei den Gedichten Chanson à boire (S. 48) und La chanson du chagrin (S. 70) geschieht.

Einen Irrtum d'Herveys (auf S. LXXXIX seines Buches) möchte ich hier richtigstellen. Davis hat behauptet, daß jeder chinesische Vers von sieben Zeichen einen Ruhepunkt hinter dem vierten Zeichen habe, und dem widerspricht d'Hervey. Als Beispiel gibt er den Anfang des Gedichtes Chanson à boire (S. 48), von dem er anzunehmen scheint, daß es aus Zeilen von sieben Zeichen bestehe. Er selbst hat das Gedicht zwar nicht vollständig übersetzt, hätte aber mindestens zu dem Ergebnis kommen müssen, daß sich die von ihm übersetzte Zeichenanzahl nicht durch Sieben teilen ließ, daß also die Metrik anders wäre, als er annahm. Um Davis zu widerlegen, führt er den Anfang des Gedichtes folgendermaßen an:

Kiun pou kien/ Hoang-ho tchi choui,
Thien chang lai/ pen lieou tao chai.

In Wirklichkeit heißt es:

Kiun pou kien,
Hoang-ho tchi choui/ thien chang lai,
Pen lieou tao chai/ pou fou choé.

Alle Zeilen von sieben Zeichen in diesem Gedicht stützen die Behauptung von Davis. Plath, »Über zwei Sammlungen chinesischer Gedichte«, Berichte der Kgl. Bayer. Akademie, 1869, hat leider d'Herveys Ausführungen ohne Nachprüfung übernommen.

Soweit ich es feststellen konnte, sind von Li T'ai-pos nahezu tausend Gedichten bisher nur die folgenden übersetzt:

Davis[1] XX 7.

d'Hervey[2] III 5, 6, 8, 9, 18, 30. IV 19, 21. V 8, 12, 23, 26, 28. VI 19, 27, 28, 29, 30, 31. VII 3, 27. VIII 50. XX 11. XXII 37. XXIII 26.

Chalmers[3] VII 7.

Giles[4] VI 29. XXIII 26.

Edkins[5] XX 1, 2.

Florenz[6] IV 27. VI 18. XIV 1. XXI 11, 18. XXIII 6, 12, 27, 28, 33, 35, 41.

---

[1] M. Davis, The Poetry of the Chinese. Macao 1834.

[2] Le marquis d'Hervey-St-Denys, Poésies de l'époque des Thang. Paris 1862.

[3] J. Chalmers. (China Review Bd. I, 1872/73, S. 199/200.)

[4] Giles, Gems of Chinese Literature. 1884.

[5] J. Edkins, Li T'ai-po as a poet. (China Review Bd. XVII, Nr. 1. 1888.)

[6] Florenz, Mitt. d. deutschen Gesellschaft f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens 1889, Bd. V, Heft 42, S. 43 ff.

Edkins[1] III 5, 6. V 16. VI 19, 20. VIII 32, 33, 39. XII 20. XIV 1. 5. XVIII 7, 35. XX 17. XXII 17. XXIII 28, 33, 34, 39, 40. XXV 43. XXX 3, 16.

Forke[2] III 5, 6, 7, 8, 9, 19, 20, 30. IV 17, 37. V 8, 23, 25, 26. 28, 40. VI 8, 14, 19, 20. VIII 50. XVIII 4. XX 29, 32. XXII 36, 37. XXIII 6—9, 26, 30. XXV 15, 17, 23.

Martin[3] IV 27. XXIII 6.

Das sind, wenn man die Wiederholungen nicht rechnet, nur 76; dazu drei von d'Herveys, eine von Forkes und zwei von Edkins Übersetzungen, die ich in der von mir benutzten chinesischen Ausgabe nicht gefunden habe. Diese Ausgabe ist von Wang Ch'i-cho[4] im Jahre 1759 zusammengestellt und mit sehr eingehendem Kommentar versehen, der die zahllosen Anspielungen erläutert. Die von mir angegebenen Nummern der Hefte wie der einzelnen Gedichte richten sich bei den oben aufgezählten fremden und bei meinen eigenen Übertragungen nach der Reihenfolge in Wangs Ausgabe, Neudruck von 1908.

草堂集序

宣州當塗縣令李陽冰撰

李白字太白隴西成紀人涼武昭王暠九世孫蟬聯珪組世爲顯著中

Das Vorwort zur Grashallen-Ausgabe.

Verfaßt von Li Yang-ping, Bezirksvorsteher von T'ang-t'u[5] in Hsüan-Chou[6].

Li Po, mit Zunamen T'ai-po, stammte aus Ch'ŏng-chi[7] in Lung-hsi[8] und war ein Nachkomme neunten Grades des Königs Wu-chao, genannt Kao[9] von Liang[10]. Von dessen zahlreichen Nachkommen hatten viele Siegel und Gürtel des Beamten getragen, und in jeder Generation gab es berühmte Männer. In den zwischen (König Wu-chao und Li Po)

[1] J. Edkins, On Li T'ai-po, with examples of his poetry. (Journal of the Peking Oriental Society, vol. II, Nr. 5. Peking 1890.)

[2] A. Forke, Blüten chinesischer Dichtung. Magdeburg 1899.

[3] Martin, The Poetry of the Chinese. North American Review CLXXII, Juni 1901.

[4] 王琦琢.

[5] 堂塗, das jetzige 太平府, gelegen in

[6] 宣州, Kreis in der Provinz Anhui.

[7] 成紀, Bezirk in

[8] 隴西, dem westlichen Teil der Provinz Kansu.

[9] 暠, Zuname des 武昭, des Stammvaters der T'ang-Dynastie; vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1154.

[10] 涼, altes Königreich in Kansu, das jetzige 涼州府.

葉非罪謫居條支易姓與名然自窮蟬至舜五世爲庶累世不大曜亦可嘆焉神龍之始逃歸於蜀復指李樹而生伯陽驚姜之夕長庚入夢故生而名白以太白字之世稱太白之精得之矣不讀非聖之書恥爲鄭衛之作

liegenden Geschlechtsreihen war einer, der kein Unrecht getan hatte, und der dennoch in T'iao-chi[1] in der Verbannung leben mußte und seinen Namen veränderte. Wie nun von Ch'iung-shan[2] bis auf Shun[3] alle fünf Generationen nur dem Volke gleich waren, so hatten auch die Lis durch mehrere Geschlechter keinen großen Ruf. Darüber kann man wohl seufzen!

Zu Beginn der Shön-lung-Zeit[4] kamen sie zurück (und) nach Shu[5]. Gerade wie vor Po-yangs[6] Geburt (ein Traum) auf den Pflaumenbaum hinwies, so erschien (in diesem Falle) der tief erschütterten edlen Frau nachts im Traume der Planet Venus[7], und daher nannte sie (ihren Sohn), als sie ihn zur Welt brachte, Po. und T'ai-po wurde sein Zuname. Seine Zeitgenossen sagten, er wäre der Geist dieses Gestirns — und das war sehr bezeichnend.

Er las kein Buch, das nicht von den Weisesten verfaßt war, und er fühlte Scham, sich mit den Angelegenheiten von Chöng[8] und Wei[9]

[1] 條支, ein in verschiedenen Zeiten für verschiedene Plätze gebrauchter Name. Das T'iao-chi der Han-Zeit wurde von Dr. A. Herrmann (Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien.) mit dem alten Taocene, der Gegend der heutigen Stadt Abuscher am Persischen Golf, als eins nachgewiesen. Chinesische Untertanen pflegten nie Landes verwiesen zu werden; wir haben also das T'iao-chi der Familie Li nicht in Persien, sondern im chinesischen Grenzgebiet zu suchen. Vermutlich war es eine andere Bezeichnung für 碎葉 in der Gegend von Taschkend. Eine zweite Biographie Li T'ai-pos gibt nämlich 碎葉 als Verbannungsort an, das nach den »Mémoires des Jésuites« Bd. XV, S. 403 auch 碎支 genannt wurde. Vgl. auch Chavannes, Documents s. l. Tou-Kiue. Petersburg 1903, Index S. 359.

[2] 窮蟬, Ururenkel des 黃帝.

[3] 舜 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1741.

[4] 神龍 die Jahre 705 und 706 aus der Regierungszeit des dritten T'ang-Kaisers.

[5] 蜀, Name für Ssü-ch'uan.

[6] 伯陽 Laotzü. Seine Mutter soll sich schwanger gefühlt haben, nachdem ihr im Traume ein Blatt vom Pflaumenbaum in den Mund geweht war.

[7] 長庚, der Planet Venus, wird im Volksmunde T'aipo, d. i. »der Überhelle«, genannt.

[8] 鄭 und

[9] 衛 sind alte Ländernamen. Die aus diesen Ländern stammenden Sammlungen im 詩經 enthalten nur Liebeslieder.

故其言多似天仙之辭凡所著述言多諷興自三代已來風騷之後馳驅屈宋鞭撻揚馬千載獨步唯公一人故王公趨風列岳結軌賢翁習如鳥歸鳳盧黃門云陳拾遺橫制頹波天下質文翕然一變至今朝詩體尚有梁陳宮掖之風至公大變

abzugeben. Daher glich seine Rede ganz den Worten der Heiligen, und alles, was er verfaßt hat, enthält zahlreiche Allegorien[1].

Seit den drei Tai[2], nach dem Fŏng[3] und dem Sao[4], war (Li T'ai-po der einzige), der den Wettlauf mit Ch'ü[5] und Sung[6] aufnehmen konnte, und (wie ein vorübereilender Reiter) schlug er mit seiner Peitsche den Yang[7] und den Ma[8]. In dem Jahrtausend stand er allein, dieser einzige Mann! Deshalb drängten sich Könige und Herzöge an seinen Ruhm, deshalb hefteten sich alle die höchsten Beamten an seine Wagenspuren. Die zahlreichen Weisen (seiner Zeit), sie begriffen seine Bedeutung und wendeten sich zu ihm wie die Vögel zum Phönix.

Der Zensor Lu[9] sagt: »Der Kaiserliche Rat Ch'ŏn[10] errichtete ein Wehr, um den Niedergang der Poesie aufzuhalten. Die unentwickelten Talente im Reiche veränderten sich mit einem Schlage, und es entstand der neue Stil.«

Aber noch immer behandelte man die aus der Liang-[11] und Ch'ŏn[12]-Zeit überkommenen Haremsgeschichten, bis unser Held

[1] Wenn Li Yang-ping die Behauptung aufstellt, daß die zahlreichen Liebeslieder Li T'ai-pos allegorisch gemeint seien, so folgt er damit einer gewissen gelehrten Richtung, die ja auch den einfachsten Volksliebesliedchen im Schiking allegorische Bedeutung unterschob. Glauben konnte er nur bei ganz verknöcherten Kommentatoren finden; jeder Unbefangene fühlt die lebendige Leidenschaft in Li T'ai-pos Gedichten.

[2] 三代 die Dynastien 夏, 商 und 周, etwa 2205—255 v. Chr.

[3] 風 = 國風 »Landesübliches«, die Volkslieder im Schiking.

[4] 騷 = 禮騷 des 屈. Vgl. d'Hervey-St-Denys, Le Li-Sao. Poème .... avec le texte chinois. Paris 1870.

[5] 屈 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 503.

[6] 宋 ist 宋玉, Schüler des 屈, vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1841.

[7] 揚 ist 揚雄, vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 2379.

[8] 馬 ist 司馬相如, vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1753.

[9] 盧藏用 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1435.

[10] 陳子昂 656—698, vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 258.

[11] 梁 502—557.

[12] 陳 557—589.

掃地併盡今古文集遏而不行唯公文章橫被六合可謂力敵造化
歟天寶中皇祖下詔徵就金馬降輦步迎如見綺皓以七寶牀賜食
御手調羹以飯之謂曰卿是布衣名爲朕知非素蓄道義何以及此
置于金鑾殿出入翰林中問以國政潛草詔誥人無知者醜正同
列害能成謗格言不入帝用疏之公乃浪跡縱酒以自昏穢詠歌

eine große Veränderung hervorrief und den Boden gänzlich rein fegte.

Alte und neue Bücher bleiben liegen und haben keinen Umsatz; einzig unseres Li Schriften gehen in die ganze Welt[1]. Man darf sagen, daß seine Kraft mit der Zauberkraft der Natur wetteifern kann.

In der T'ien-pao-Periode[2] erließ unser kaiserlicher Verwandter einen Befehl, mit dem er (Li T'ai-po) berief, durch das Tor der Gelehrten in den Palast zu kommen. (Als er eintraf,) stieg der Kaiser von seinem Wagen und schritt ihm entgegen, als ob er das graue Haupt des Ch'i[3] vor sich sähe. Auf dem kaiserlichen Kang[4] setzte er ihm Speisen vor, mit höchsteigener Hand würzte er die Suppe und gab sie ihm zu essen. Er sagte zu ihm: »Du bist einer, der (nur) baumwollne Kleider trägt, und doch kam dein Ruf zu meiner Kenntnis. Besäßest du nicht Tugenden, die das gewöhnliche Maß übersteigen, wie hättest du das wohl erreichen können!«

Auf des Kaisers Geheiß (wohnte er) in dem Palastgebäude, das zu den Audienzen für Prinzen und hohe Beamte diente, und in der Akademie ging er ein und aus. (Der Kaiser) befragte ihn über Gesetze und (ließ ihn) insgeheim die Erlasse entwerfen. Kein Mensch wußte darum.

(Aber) die um ihn waren, gaben den Edlen für schlecht aus und verderbten den Begabten durch viele Lügen. Des Edlen Rede drang nicht durch, und der Kaiser hielt ihn sich ferner.

Unser Held (fühlte sich) nun seines Bleibens nicht mehr sicher; er ergab sich dem Weine,

[1] 六合, die 6 Richtungen, nämlich die vier Himmelsrichtungen, oben und unten.

[2] 天寶, Regierungsperiode 742—755 des 唐明皇, vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1172.

[3] 綺 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 309.

[4] 七寶牀 wird bei Pétillon, Allus. lit., 221, 7 als geflügeltes Wort mit der Bedeutung »jemand die höchsten Ehren erweisen« angegeben; doch wird nicht gesagt, woher der Ausdruck stammt und seit wann er gebräuchlich ist. Im Buddhismus der Tang-Zeit steht 七寶 für kostbare Bestandteile.

之際屢稱東山又與賀知章崔宗之等自爲八仙之遊謂公謫仙人朝列賦謫仙之歌凡數百首多言公之不得意天子知其不可留乃賜金歸之遂就徙陳留採訪大使彥允請北海高天師授道籙于齊州紫極宮將東歸逢萊仍羽人駕丹邱耳陽冰試絃歌於當塗心非所好公遐不棄我乘扁舟而相顧臨當挂冠公又疾亟草藁萬卷

um sich zu betäuben, und brachte sich in schlechten Ruf. Wenn er seine Lieder dichtete, sprach er immer von (dem Leben in) Bergeinsamkeit. Mit Cho Chih-chang[1], Ts'ui Tsung-chi[2] und anderen zusammen gründete er den »Verein der acht Unsterblichen[3]«.

Man sagte, Li T'ai-po wäre ein (vom Himmel) verbannter Genius in Menschengestalt, und die mit ihm am Hofe waren, dichteten Lieder vom verbannten Genius — ein paar hundert: darin wurde vielfach gesagt, daß es Li T'ai-po nicht nach Wunsch ginge. Als der Kaiser merkte, daß er ihn nicht halten konnte, gab er ihm Gold zur Heimkehr. Er ging zu Yen Yün, dem jüngeren Bruder seines Großvaters, der Zensoratsvorsteher von Ch'önliu[4] war. Dann wandte er sich an den Oberpriester von Pe-chai[5] und empfing von ihm in Ch'itchou[6], im »Kloster des »leuchtenden Gipfels«, taoistische Belehrung. Er gedachte, nach Osten auf die Inseln der Unsterblichen zu gehen und jenen getlügelten Menschen gleich hinzukommen in die Gefilde, in denen es niemals nachtet[7].

Zu jener Zeit war ich Ortsvorsteher[8] in T'ang-t'u[9]; aber mein Herz hatte keine Freude daran. Li T'ai-po vergaß mich in der Ferne nicht; in einem kleinen Boote kam er und besuchte mich. Später hing ich die Beamtenmütze an den Nagel. Unser Held wurde schwer krank, und noch hatte er keine Auswahl aus den zahllosen Heften mit flüchtig hingeworfenen Schriften getroffen. Als er

[1] 賀知章 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 643.

[2] 崔宗之 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 2048.

[3] 八仙之遊, auch unter dem Namen 酒中八仙 bekannt.

[4] 陳留 im 開封府 in der Provinz Honan.

[5] 北海, Bezeichnung für 青州府 in Nord-Schantung.

[6] 齊州 jetzt 齊南府.

[7] 丹邱 nach dem Kommentar: der Ort, wo die Unsterblichen weilen und die Nacht hell ist.

[8] 絃歌 vgl. Lunyü.

[9] Vgl. Anm. 5 auf S. 108.

手集未修枕上授簡俾予爲序
論關睢之義始魄卜商明春秋
之辭終慙杜預自中原有事公
避地八年當時著述十喪其九
今所存者皆得之他人馬時寶
應元年十一月乙酉也

auf dem Kissen lag, vertraute er mir alles an und befahl mir, es zu ordnen[1]. In der Erklärung des Kuan-chü[2] beschämte er wohl den Pu-shang[3], und in seinem Verständnis der Frühlings- und Herbstannalen übertraf er noch den T'u Yü[4].

Seit es im innern Reiche Unruhen gab, war Li T'ai-po acht Jahre lang herumgezogen; in dieser Zeit waren neun Zehntel von seinen Handschriften verlorengegangen. Was davon jetzt (bei seinem Tode) vorhanden ist, wurde größtenteils von Freunden gesammelt (die Abschriften besaßen).

Gegeben am 22. des 11. Monats Pao-Ying[5].

烏夜啼
黃雲城邊烏欲棲歸飛啞啞
枝上啼機中織錦秦川
女碧紗如烟隔窓語停梭
悵然憶遠人獨宿孤房淚
如雨

Des Raben nächtlicher Schrei.

III 5.

An der gelbumwölkten Stadtmauer will der Rabe zu Neste, und beim Zurückfliegen stößt er auf einem Zweige sein klagendes Kra-kra aus. Die Schöne aus Chin-ch'uan[6] sitzt am Webstuhl und webt Seidendamast; der grüne Schleierstoff ist wie Rauch und Nebel vor ihrem Fenster. Lange hält sie das Schiffchen an und gedenkt des fernen Mannes — allein ruht sie des Nachts in ihrer einsamen Kammer, und ihre Tränen fallen wie Regen.

---

[1] Wylie, S. 183, nimmt an, daß die älteste Ausgabe von Li T'ai-pos Werken in der kaiserlichen Bibliothek in Peking eine eigenhändige Ausgabe vom Verfasser sei. Dem widerspricht Li Yang-pings Aussage.

[2] 關睢, Schiking, I. Teil.

[3] 卜商 = 子夏 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1667.

[4] 杜預 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 2072.

[5] Das Jahr 寶應 dauerte vom 12. II. 762 bis zum 18. I. 763; das Datum der Biographie ist der 2. XII. 762 n. Chr.

[6] 秦川 in der Provinz Shensi.

Aufforderung zum Trinken.

III 8.

將進酒

君不見黃河之水天上來奔流到海不復回君不見高堂明鏡悲白髮朝如青絲暮成雪人生得意須盡歡莫使金樽空對月天生我材必有用千金散盡還復來烹羊宰牛且爲樂會須一飲三百杯岑夫子丹邱生進酒君莫停與君歌一曲請君謂我傾耳聽

Freunde, seht ihr's nicht,
daß die Wasser des Gelben Flusses vom Himmel kommen und, nachdem sie sich ins Meer ergossen haben, nie wieder zurückkehren?
Freunde, seht ihr's nicht,
daß die Alten vor dem glänzenden Spiegel ihr weißes Haar beklagen, das morgens wie schwarze Seide war und abends wie Schnee wurde?
Wer den Sinn des menschlichen Lebens versteht, erschöpft seine Freuden. Laßt nie die goldnen Becher im Mondenlicht leer stehen!
Die Begabung, die der Himmel mir verliehen hat, soll ausgenutzt werden: sind tausend Goldschuh[1] verschwendet, so werden sie noch wiederkommen. Kocht Hammel! Schlachtet Rinder! Lasset uns fröhlich sein! Gemeinsam wollen wir mit eins dreihundert Becher trinken.
Meister Ts'ön[2],
Freund Tan-ch'iu[3],
haltet nicht im Trinken inne,
wenn ich euch ein Lied singe.
Ich bitte euch, sagt mir, daß ihr das Ohr neigen und lauschen wollt.
Glocken und Trommeln und gewählte Schüsseln — ist das je teuer genug?

Wißt ihr es nicht,
Daß — die vom Himmel stammet — des Gelben Stromes Welle
Ins Meer sich eilends stürzet und kehret nie zur Quelle?
Wißt ihr es nicht?
Ihr weißes Haar im Spiegel die Alten sehn's mit Leide:
Wie Schnee ist es am Abend, das früh gleich schwarzer Seide!
So lang dies Leben währet, schlürft jede Lust im Weine.
Laßt nie die goldnen Becher leer stehn im Mondenscheine.
Die Gaben will ich nutzen, die mir der Himmel spendet,
Noch kann ich rasch erwerben, so viel ich heut verschwendet.
Kocht Hammel! Schlachtet Rinder! Die Freudenstunden winken,
In denen wir gemeinsam viel hundert Becher trinken.
Meister Ts'ön und du,
Lieber Freund Tantju:
Nur wacker eure Becher schwingt,
So lang mein kleines Lied erklingt,
Und lauscht geduldig, Freunde, wenn Li T'aipo eins singt!
Musik bei guten Schüsseln kann nicht zu teuer werden,

[1] Gewogenes, ungemünztes Gold.

[2] 岑夫子 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 2017.

[3] 元丹邱, ein Freund, dem Li T'ai-po zahlreiche Gedichte gewidmet hat.

鐘鼓饌玉不足貴但願長醉不用醒古來聖賢皆
寂寞惟有飲者留其名陳王昔時宴平樂斗酒十
千恣歡謔主人向爲言少錢徑須沽取對君酌五
花馬千金裘呼兒將出換美酒與爾同銷萬古愁

Wir wünschen nur eine dauernde Trunkenheit, aus der wir nicht zur Nüchternheit zu erwachen brauchten. Die Heiligen und Weisen des Altertums sind alle stumm und still, und nur Trinker sind es, deren Ruhm bewahrt ist[1]. Der König von Ch'ön[2] tafelte einst in P'ing-lo, zehntausend Kübel Weines beliebten ihm da zu seiner Lust. Wie mag der Wirt sagen, es fehle an Gelde! Er schicke zum Händler, um euch erst recht wieder einzuschenken! Meinen Schecken, meinen Pelz für tausend Goldschuh, der Diener mag gehen und guten Wein dafür eintauschen; mit euch zusammen will ich all meinen alten Kummer zerstreuen.

Wir schwelgen, und wir mögen nie nüchtern sein auf Erden.
Von Heiligen und Guten ist aller Ruhm zerstoben,
Und nur die braven Zecher hört man noch heute loben.
Einst tafelte zu Pinglo in Tschönn des LandesKönig:
Zehntausend Kübel dünkten da seiner Lust noch wenig.
Daß unser Geld je knapp sei — wie mag der Wirt das denken!
Laßt Wein vom Händler bringen, um wieder einzuschenken!
Den Pelz von Wert,
Mein gutes Pferd,
Verkaufen mag's der Diener, um mehr noch aufzutragen.
Gibt's gutenWein und Freunde — was bliebe da zu klagen?

Zwei Lieder beim Becher Wein.

Das erste.

III 19.

前有樽酒行二首

其一

春風東來忽相過金
樽淥酒生微波落花紛紛稍
覺多美人欲醉朱顏酡青軒

Der Frühlingswind kommt von Morgen, und plötzlich ist er vorüber,
(während) der Wein im goldnen Becher schwache Wellen schlägt.
Die Blüten fallen in Menge.
Du, meine Schöne, wirst trunken,
und deine rosige Wange rötet sich tiefer.

Zu schnell vorüber mit dem Morgenwinde
Der Frühling schwebt,
Im goldnen Kelch, den er berührte linde,
Der Wein noch bebt.
Rings von den Zweigen fiel wohl Blüt' um Blüte.
O Schönste mein,
Vom flücht'gen Rausche tiefer noch erglühte
Die Wange dein.

[1] Hier endet die Übersetzung von d'Hervey.
[2] Anm. b. Forke: Tsan-tschih, 233 n. Chr., Bruder des ersten Wei-Kaisers.

桃李能幾何流光欺人忽蹉
跎君起舞日西夕當年意氣
不肯傾白髮如絲嘆何益

Mein dunkles Häuschen[1] zwischen Pfirsich- und Pflaumenbäumen — wie lange noch (werde ich es genießen)? Das fließende Licht betrügt uns; plötzlich ist es fortgeglitten, und wenn ihr euch zum Tanze erhebt, sinkt der Tag im Westen. Vergangener Jahre Gefühle und Kräfte kehren nicht wieder, und wenn man in Haaren, weiß wie Seide, danach seufzet — was nutzt das?

Mein düstres Haus, von Pfirsichen umzogen,
Schnell wird es alt.
Das Licht fließt rasch, und um den Tag betrogen
Sind wir so bald!
Eh' ihr den Tanz beginnt, ist's Nacht und kalt.
Für immer schwand, was ich dereinst getragen,
So Schmerz wie Glück —
Mein Haar ward seidenweiß.
Und all mein Klagen
Bringt nichts zurück.

Der Mond über dem Kuan-Berge[2].

IV 1.

Der helle Mond steigt hinter dem Himmelsberge empor, der nebelhaft zwischen den Wolken und dem Meere sichtbar ist. Andauernder Wind, der einige zehntausend Li weit herkommt, fährt heulend über die Festung Yü-mön[3]. Han begibt sich auf den Weg nach Po-töng[4], weil die Mongolen ihre begehrlichen Blicke auf den Golf von Ch'ing-hai[5] richten. Seit alters weiß man nie, ob einer vom Kampfplatze zurückkehren wird. Die Grenzbesatzung blickt nach der Farbe des Himmels auf und denkt mit trauriger Miene an die Heimkehr. Mein Seufzen und Klagen hier auf dem Turme sollte während dieser Nacht keine Unterbrechung finden!

關山月
明月出天山蒼茫雲海間長風幾萬里
吹度玉門關漢下白登道胡窺青海灣
由來征戰地不見有人還成客望邊色
思歸多苦顏高樓當此夜嘆息未應閑

[1] Studierzimmer, nach chinesischer Bauart eins der kleinen Häuser, aus denen eine Wohnung besteht.

[2] 關山 in der Nähe von Fu-p'ing, Provinz Shensi.

[3] 玉門 in 安西, bei Chia-yü-kuan, Provinz Kansu.

[4] 白登 vielleicht 巴登 Bat'ang, an der alten Handelsstraße nach Tibet.

[5] 青海 Kokonor, in der Mongolei.

長干行二首

其一

妾髮初覆額折花門前劇郎騎竹馬來遶牀美青梅同
居長干里兩小無嫌猜十四爲君婦羞顏未當開低頭何暗壁
千喚不一回十五始展眉願同塵與灰常存抱柱信豈上望夫
臺十六君遠行瞿塘艷澦堆五月不可觸猿聲天上哀門前遲
行跡一一生綠苔苔深不能掃落葉秋風早八月胡蝶來雙飛

Zwei Lieder aus Ch'ang-kan[1].

Das erste.

IV 27.

Als mein Haar erst eben meine Stirn bedeckte, spielte ich, Blumen pflückend, vor der Tür. Du kamst auf deinen Bambusstelzen angeritten, und wir jagten rings um das Bett, um einander die grünen Pflaumen zu nehmen. Wir wohnten zusammen in Ch'ang-kan, und es gab keinen Streit zwischen uns beiden Kleinen. Mit vierzehn Jahren war ich deine Gattin, und von Schamgefühl war mein Gesicht immer wie verhüllt. Ich senkte meinen Kopf gegen die dunkle Wand, und riefst du mich tausendmal, wandte ich mich doch nicht einmal um. Mit fünfzehn Jahren begann ich meine Stirn zu heben und wünschte, mit dir auch im Grabe vereint zu sein[2]. Stets bewahrte ich das Vertrauen am Brückenpfeiler[3] und fürchtete nie, den Wangfut'ai[4] besteigen zu müssen! Als ich sechzehn Jahre alt war, zogst du in die Ferne, über den Felsen bei Ch'ü-t'ang[5] hinaus. Im fünften Monat kann man nicht zusammenkommen, und der Schrei des Affen klagt zum Himmel empor! Vor meiner Tür sind selten Fußtapfen — überall sprießt grünes Moos. Das Moos ist schon so dicht, daß man es nicht wegkehren kann; die Blätter fallen, denn der Herbstwind weht früh. Im achten Monat kommen die

[1] 長干 bei 上元 in Kiangsu.

[2] »Ich wünschte, daß auch noch unser Staub und unsre Asche zusammenblieben.«

[3] Ausdruck des höchsten Vertrauens. Ein gewisser Weï hatte mit seiner Geliebten ein Zusammentreffen unter einer Brücke verabredet. Das Wasser stieg, und sie kam nicht. Sein Vertrauen auf ihr Wort war aber so fest, daß er nicht fortging, sondern wartend ertrank.

[4] Die Höhe, von der man nach dem Gatten ausblickt, bei 忠州 (Playfair gibt ein 忠州 in Korea an). Dort wartete eine nach ihrem fernen Gatten ausblickende Frau so lange, bis sie verhungerte und zu Stein wurde.

[5] Ein Felsen im Yangtzü. Die Fahrbarkeit des Stromes wird danach berechnet, wie weit er aus dem Wasser ragt. Im Sommer, wenn er von Wasser bedeckt ist, ist der Strom nicht schiffbar; im 5. Monat weiß daher die junge Frau, daß ihr Mann in der nächsten Zeit nicht kommen kann.

西園草感此復妾
心坐愁紅顏老早
晚下三巴預將書
報家相迎不道遠
直至長風沙

die Schmetterlinge und fliegen paarweis über das Gras des westlichen Gartens. Schmerzlich verwundet das mein Herz; ich sitze traurig da, und meine roten Wangen verblassen! Sobald du nach San-pa[1] kommst, sende mir zunächst einen Brief über deine Heimkehr, ich will dir entgegengehen und nicht beachten, wie weit es sei — sei es sogar bis Ch'ang-fong-sha[2]!

Das zweite.
IV 28.

其二 憶妾深閨裏烟塵不曾識嫁與長干人沙頭候
風色五月南風興思君下巴陵八月西風起想君發楊
子去來悲如何見少別離多湘潭幾日到妾夢越風波
昨夜狂風度吹折江頭樹淼淼暗無邊行人在何處好
乘浮雲驄佳期蘭渚東鴛鴦綠蒲上翡翠錦屏中自憐

Ich denke daran, wie es in meinem Mädchenzimmer war, als ich die Welt noch nicht kannte. Ich wurde einem Manne aus Ch'angkan vermählt, und nun schaue ich am Ufer[3] nach dem Wetter aus. Im fünften Monat, wenn der Wind aus dem Süden weht, denke ich daran, daß du nach Paling[4] mußt. Im achten Monat, wenn sich der Wind im Westen erhebt, weiß ich, daß du nach dem Yangtzŭ aufbrechen mußt. Wie sollte ich nicht über dein Gehen und Kommen klagen, da wir uns wenig sehen und viel getrennt sind! Wie viele Tage braucht man, um Hsiangt'an[5] zu erreichen? Aber ich überschreite im Traume die vom Winde bewegten Wellen. Gestern nacht wehte ein Sturm, der die Bäume am Stromesufer knickte, das unendliche Wasser und das nächtliche Dunkel waren eins — wo mochtest du, Wandrer, da weilen? Ich möchte auf einem wolkenschnellen Renner reiten, um dich östlich vom Orchideenteiche wiederzusehen. Die Mandarinenten sitzen zusammen auf den grünen Binsen; die Eisvögel sind als Pärchen in meinen Wandschirm eingewebt. Ich klage

[1] Die einander widersprechenden Erklärungen des Namens 三巴, die der Kommentar gibt, bringt Florenz.

[2] 長風沙 in 舒州.

[3] 沙頭 »am Ufer« nach Tu Fus Verse: 鵰鶚飛急到沙頭.

[4] 巴陵 in Yo-chou in der Provinz Hunan.

[5] 湘潭 im Ch'ang-sha-Fu, Provinz Hunan.

十五餘顏
色桃花紅
那作商人
婦愁水復
愁風

um meine fünfzehnjährige Jugend, als meine Farbe noch das Rosa der Pfirsichblüte war! Nun ich aber eines Kaufmannes Gattin wurde, sorge ich mich um das Wasser (der Ströme), sorge ich mich noch mehr um den Wind.

宮中行樂詞八首

Acht Gedichte[1] über die Freuden im Palastinnern.

其一 小小生金屋盈盈在紫
微山花插寶髻石竹繡羅衣每
出深宮裏常隨步輦歸只愁歌
舞散化作綵雲飛

Das erste.

V 22.

Sacht, sacht kommt es aus dem goldnen Gemache, husch, husch macht es im Wohnpalaste des Kaisers[2]. Bergblumen sind in ihre kostbaren Haarknoten gesteckt, Steinbambus[3] ist in ihre Florgewänder gestickt. Sie kommen immer aus dem tiefsten Palastinnern und folgen stets dem kaiserlichen Wagen[4]. Welch ein Kummer, wenn sie sich nach dem Sang und Tanze zerstreuen müssen und — wie in eine farbige Wolke verwandelt — davonfliegen[5]!

其二 柳色黃金嫩梨花白雪香
玉樓巢翡翠珠殿鎖鴛鴦
選妓

Das zweite.

V 23.

Die Farbe der Weide ist so zart wie gelbes Gold, die Blüte des Birnbaums ist so duftig wie weißer Schnee. In dem Edelsteinturm nistet ein Eisvogelpärchen, in der Perlenhalle sind ein Paar Mandarinenten gefesselt. Aus-

---

[1] 詞 gehörte zur T'ang-Zeit unter die lyrischen Gedichte. Die jetzige, dem 賦 ähnliche Form des 詞 wurde erst unter der Yüan-Dynastie ausgebildet.

[2] 紫微, Wohnpalast des Kaisers; ferner ein Sternbild von 15 Sternen, von denen 5 dem Drachen, 2 dem Großen Bären zugehören. Vgl. Schlegel, Uranographie chinoise, Leyden 1875, S. 508—510. Zu der hier gültigen Bedeutung vgl. Legge, Confucian Analects, Buch II, Kap. 1: »Wer mit Tugend regiert, kann dem Nordpolarstern verglichen werden, der stehenbleibt, während sich ihm alle andern nähern.«

[3] 石竹, ein Zwergbambus.

[4] 步輦, ein Wagen, der von Menschen gezogen wird.

[5] Es handelt sich um den Kummer derjenigen, die sich zurückziehen müssen, nachdem der Kaiser seine Wahl getroffen hat.

隨雕輦微
歌出洞房
宮中誰第
一飛燕在
昭陽

erwählte Mädchen folgen dem großen kaiserlichen Wagen, leise singend treten sie aus dem Schlafzimmer des Kaisers. Wer ist die erste im Palaste? Fei-yen[1] in Chao-yang[2].

其三 盧橘爲秦樹蒲桃
出漢宮烟花宜落日絲管
醉春風笛秦龍鳴水簫吟
鳳下空君王多樂事還與
萬方同

Das dritte.
V 24.

Die Lu-Apfelsine war der Baum der Ch'in, der Weinstock kommt aus dem Han-Palaste[3]. Bei sinkendem Tage sieht man den Blumenflor am schönsten, im Frühlingswind möchte man sich an Saiten- und Flötenspiel berauschen. Auf der Querflöte spielt man (das Lied vom) »Sang des Drachen im Wasser«, auf der Panflöte bläst man (das Lied vom) »Phönixweibchen, das aus dem Äther herabflog«. Der Fürst hat viele Freuden, und das ganze Volk mag sich daran mit erfreuen.

其四 玉樹春歸日金
宮樂事多後庭朝未入
輕輦夜相過笑出花間
語嬌來燭下歌莫教明
月去留著醉姮娥

Das vierte.
V 25.

Mit dem Frühling kehrte die Sonne wieder zum Edelsteinwalde, vielerlei Freuden gibt es im Goldpalaste. Noch ist der Morgen nicht in die hintere Halle eingedrungen, wo in der Nacht ein kaiserlicher Wagen vorfuhr. Lachen dringt heraus, es plaudert zwischen Blumen. eine Schöne kommt und singt beim Schein der Kerze. Heiße nicht den hellen Mond davongehen — möge die trunkene Mondgöttin[4] lange verweilen!

其五 繡戶香風暖
紗窗曙色新
宮花爭笑日
池草

Das fünfte.
V 26.

Durch den gestickten Türvorhang dringt der duftende Wind ein, vom ersten Morgenglanze liegt ein rötlicher Schein auf dem

[1] Vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 562.
[2] 昭陽宮, ein wegen seiner Pracht berühmter Palast der Han-Kaiser.
[3] Der Weinstock wurde während der Han-Zeit in China eingeführt.
[4] 姮娥 oder 嫦娥 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 140.

暗生春綠樹聞
歌鳥青樓見舞
人昭陽桃李月
羅綺自相親

Florfenster. Die Palastblumen machen einander die lachende Sonne streitig, die Pflanzen im Teich werden mit dem zunehmenden Frühling dichter. Im grünen Walde hört man singende Vögel, auf dem blauen Söller sieht man tanzende Gestalten. In Chaoyang, im Blütemonat der Pfirsiche und Pflaumen, liebt man einander hinter dem seidnen Vorhang.

Das sechste.
V 27.

其六 今日明光裏還
須結伴遊春風開紫殿
天樂下珠樓艷舞全知
巧嬌歌半欲羞更憐花
月夜宮女笑藏鉤

Am heutigen Tage, im Ming-kuang-Palaste[1], möchte man sich wieder den Spaziergängen anschließen. Der Frühlingswind öffnet den lilafarbnen Saal, wie himmlische Musik kommt es vom Perlenturme hernieder. Die Reizende tanzt ganz anmutig, die Schöne singt halb verschämt. In dieser von Blumen durchdufteten, mondbeglänzten Nacht[2] versteht man es durchaus, daß die Palastmädchen über die sich verbergende Mondsichel lachen[3].

Das siebente.
V 28.

其七 寒雪梅中盡春風
柳上歸宮鶯嬌欲醉簷燕
語還飛遲日明歌席新
艷舞衣晚來移綵仗行
好光輝樂

Der kalte Schnee auf den Pflaumenbäumen ist verschwunden, der Frühlingswind ist in die Weiden zurückgekehrt. Vom Sang des Mangovogels im Palast ist die Schöne fast berauscht, am Dachrande fliegt die Schwalbe zwitschernd hin und her. Die untergehende Sonne beleuchtet eine singende Tischgesellschaft, von eben erschlossenen Blumen haben die im Tanz fliegenden Gewänder einen Abglanz. Wenn der Abend kommt, zerstreut sich die prächtige kaiserliche Leibwache, und die Lustbarkeiten werden durch strahlendes Licht verschönt.

---

[1] 明光宮, ein Palast des Han-Kaisers Wu-ti.

[2] 花月 ist nach Couvreur der 2. Monat; diese Bedeutung scheint hier zu begrenzt.

[3] Im Kommentar steht: Der Kaiser trug ein Hakenstäbchen im Ärmel, mit dem er die Schöne, die ihm besonders gefiel, »angelte«. Danach wäre zu übersetzen: »... über das verborgene Hakenstäbchen lachen.« Die oben gewählte Über-

其八 水緑南薫殿花紅
北闕樓鶯歌聞太液鳳吹
遠瀛洲素女鳴珠佩天人
弄綵毬今朝風日好宜入
未央遊

Das achte.

V 29.

Vor dem südlichen Hsünpalast[1] ist das Wasser grün, vor dem nördlichen Ch'üehturm[2] stehen die Blumen rot. Gesang des Mangovogels ertönt am T'ai-Weiher[3], Phönixrufe kreisen um die Ying-Insel[4]. An der reinen Fraue klingen die kostbaren Schmuckgehänge, das himmlische Wesen spielt mit einem Seidenball. Am heutigen Morgen ist das Wetter so schön, daß man in den Feiyingpalast[5] gehen und dort umherwandeln möchte.

Gedanken in stiller Nacht[6].

VI 19.

靜夜思
牀前看月光疑是地
上霜舉頭望山月低
頭思故鄉

Vor meinem Bette sehe ich das helle Mondlicht und vermeine, es liege Reif auf der Erde.

Ich hebe das Haupt und blicke zu dem einsamen Monde auf, ich senke das Haupt und denke an die Heimat.

Vor meinem Bett der helle Streif
Ist Mondenlicht und schien mir Reif.
Ich hebe den Blick und betrachte dich,
Einsamen Mond — und senke
Das Haupt und denke,
Heimat, an dich!

setzung wird durch die im 燕蘭雜志 enthaltene Beschreibung eines alten Brauches begründet. Am 19. eines jeden Monats wurde die beginnende Mondabnahme durch ein nächtliches Gelage mit Frauen gefeiert. Die sich verbergende Mondsichel wurde das Sinnbild höchster Schönheit, über das die kaiserlichen Hofdamen lachen, weil sie selbst noch weit schöner sind.

[1–4] gehören zu

[5] 未央宮, einem Palaste in 長安.

[6] Dies ist sicher das am häufigsten übersetzte Gedicht Li T'ai-pos, das außerdem verschiedentlich als Muster bei Ausführungen über die Gesetze der chinesischen Dichtkunst dient und dessen eingehender Kommentar (nicht in Wang Chihs Ausgabe enthalten) von d'Hervey und anderen mit abgedruckt wurde. Selbst Grube in seiner »Geschichte der chinesischen Literatur« gibt auf S. 267 neben der von Forke noch eine eigene Übersetzung, die auffällig beweist, wie bei völliger Worttreue eine ganz falsche Vorstellung hervorgerufen werden kann. Um den Inhalt in einen Vierzeiler zu bringen, mußte Grube die Zeilen sehr lang nehmen, und infolgedessen wird das Ganze durch die Reimfolge eins, zwei, vier nicht zusammengehalten, sondern es wirkt schleppend, und das Ende fällt völlig ab. Bei Li T'ai-po aber klingen gerade die letzten drei Worte nach der starken Cäsur wie eine Abrundung, die Ohr und Gefühl in gleicher Weise befriedigt.

Die Weise vom grünen Wasser[1].

VI 20.

涤水曲

涤水明秋日南湖
採白蘋荷花嬌欲
語愁殺蕩舟人

Auf dem grünen Wasser leuchtet die Herbstsonne; auf dem südlichen See pflückt er die weißen Blüten[2]. Die Lotosblumen wollen ihm hold zusprechen, aber Kummer tötete den Schiffenden.

Herbstsonne macht erglühn
den See wie das Gelände.
Nach weißen Blüten streckt
der Schiffende die Hände.
Sein Herz, dem gern die Lotos-
blumen Trost gesprochen,
Ist leidgebrochen.

Frühlingsgedanken.

VI 24.

春恩

燕草如碧絲秦桑
低緑枝當君懷歸
日是妾斷腸時春
風不相識何事入
羅帷

Das Gras in Yen[3] ist wie grüne Seide, die Maulbeerbäume in Ch'in[3] lassen ihre grünen Zweige herabhängen. Bis du an den Tag der Rückkehr denkst, ist für mich eine traurige Zeit. Mit dem Frühlingswinde[4] bin ich nicht vertraut — was könnte in meinen Bettvorhang eindringen?

Vier Wu-Lieder nach Tzü-yehs Art[5].

Das erste.

VI 26.

子夜吳歌四首

其一 秦地羅敷女
採桑緑水邊素手青
條上紅粧白日鮮蠶
飢妾欲去五馬莫留
連

Lofu[6] aus Ch'in pflückt am Ufer des grünen Wassers Maulbeerblätter. Ihre weiße Hand greift nach den dunkeln Zweigen, die Farben (ihrer Wangen) glänzen in der hellen Sonne. »Meine Raupen sind hungrig, drum will ich gehen, und auch du, hoher Herr, darfst nicht verweilen.«

---

[1] Die Weise vom grünen Wasser war ursprünglich eine Lautenmelodie, deren Bezeichnung Li T'ai-po zu seinem Gedichte benutzte.

[2] Anm. bei Forke: Hydrocharis morsus ranae.

[3] 燕 und 秦 der östlichste und der westlichste der »sieben Staaten«, also: im ganzen Lande.

[4] 春風 bildlich für Liebe, insbesondere für sinnliche Gefühle.

[5] Tzü-yeh war eine Dichterin der Tsin-Dynastie, und ihre besondere Art bestand im Aneinanderreihen von vier kleinen zusammengehörigen Gedichten. Ihre »Vier Jahreszeiten« hat Forke übersetzt (S. 37/38).

[6] 羅敷 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1386.

其二 鏡湖三百里
菡萏發荷花五月西
施桹人看隘若耶回
舟不待月歸去越王
家

Das zweite.
VI 27.

Der Ching-See[1] dehnt sich über dreihundert Li aus, und die Lotosknospen (auf seiner Fläche) erschließen sich zu Blumen. Im fünften Monat, wenn Hsi-shih[2] kommt, sie zu pflücken, kann man den See für klein ansehen! Sie wendet ihr Boot und wartet nicht auf den Mond, sondern kehrt in das Haus des Königs von Yüeh zurück.

其三 長安一片
月萬戶擣衣聲秋
風吹不盡總是玉
關情何日平胡虜
良人罷遠征

Das dritte.
VI 28.

Ch'ang-an[3] ist ganz in Mondlicht getaucht, aus allen Häusern schallt das Klopfen der Wäsche. Der Herbstwind bläst ohne Ende, und alles erinnert mich an Yü-kuan[4]. Wann werden die Barbaren unterworfen sein, und wann wirst du, mein Gatte, aufhören, in der Ferne zu kämpfen?

其四 明朝驛使發一夜絮
征袍素手抽針冷那堪把剪
刀裁縫寄遠道幾日到臨洮

Das vierte.
VI 29.

Morgen früh wird die Post abgehen. Während der Nacht habe ich ein Kriegskleid mit Watte gefüttert. Vom Anziehen der Nadel wurde die weiße Hand kalt — wie kann sie die Schere noch halten?

Was ich schneide, nähe und in die Ferne schicke — nach wievielen Tagen mag es in Lin-t'ao[5] ankommen?

Morgen mit dem Frühsten
wird die Post abgehen.
Nächtens hab' ich dir ein
Kriegskleid warm gefüttert,
Und so kalt ward meine
Hand vom steten Nähen,
Daß sie — will ich nach der
Schere greifen — zittert.
Was ich schneide, nähe, in
die Ferne sende —
Wann gelangt es wohl in
deine lieben Hände?

---

[1] 鏡湖 in der Provinz Chekiang.
[2] 施西 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 679.
[3] 長安 in der Provinz Shensi.
[4] 玉關 vgl. S. 116 Anm. 3.
[5] 臨洮 in West-Kansu, auf dem Wege nach Turfan.

笑歌行

笑矣乎笑矣乎君不見曲如鉤古人知爾封公侯君不見直如絃古人知爾死道邊張儀所以只掉三寸舌蘇秦所以不墾二頃田。笑矣乎笑矣乎君不見滄浪老人歌一曲還道滄浪濯吾足平生不解謀此身虛作離騷遺人讀。笑矣乎笑矣乎逍有豫讓楚屈平賣身買得千年名巢由洗耳有何益夷齊餓死終無成君愛身後名我愛眼前酒

Das Lied vom Lachen.

VII 27.

Lacht Ha-ha! Lacht Ha-ha! Seht ihr's nicht? Biegt ihr den Rücken wie eine Sichel — die Alten wußten es schon, daß ihr zu Herzögen und Grafen ernannt werdet. Seht ihr's nicht? Haltet euch gerade wie eine gespannte Saite — die Alten wußten es schon, daß ihr am Wege sterben werdet. Chang I[1] brauchte nur drei Zoll Zunge, Su Ch'in[2] hatte keine zwei Ch'ing Ackerland zu bestellen.

Lacht Ha-ha! Lacht Ha-ha! Seht ihr's nicht? Der Alte vom Tsanglang sang ein Lied: »Ich kehre um und wasche meine Füße im Tsanglang[3].« Der während seines ganzen Lebens nicht für seine Person berechnend war, kam dahin, das Li-sao[4] zu schreiben und hinterließ es den Menschen zum Studium.

Lacht Ha-ha! Lacht Ha-ha! In Hsiao gab es den Yü-hsiang[5]. Ch'ü P'ing aus Ch'u verkaufte sein Leben und erkaufte tausendjährigen Ruhm damit. Welchen Zweck hatte es, daß Ch'ao-Yu[6] sein Ohr wusch? Und daß I[7] und Ch'i[8] Hungers starben — darin liegt keine Vollkommenheit. Ihr liebt den Nachruhm; ich liebe es, Wein vor mir zu haben. Wenn ich Wein trinke, sehe ich

[1] 張儀 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 70.

[2] 蘇秦 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1775.

[3] 滄浪 Name verschiedener Flüsse. Einen »Alten« vom Tsanglang habe ich nicht gefunden, nur einen Knaben, der sang:

滄浪之水清兮
可以濯我纓
滄浪之水濁兮
可以濯我足.

Vgl. Mencius, Legge, Bd. II, S. 175.

[4] Das Li-sao des Ch'ü Ping.

[5] 豫讓 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 2525.

[6] 巢由(父) vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 200.

[7] 伯夷 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1657.

[8] 叔齊 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1657.

飲酒眼前樂虛名何處有男兒
窮通當有時。曲腰何君君不
矢猛虎不吞機上肉洪爐不鑄
囊中錐。笑矣乎笑矣乎竊武
子朱買臣即負行歌背負薪。
今日逢君君不識豈得不如佯
狂人

nur Erfreuliches vor mir: der eitle Ruhm aber — wo ist er? Die Männer — schlechte wie gute — hatten ihre Zeit.

Ich begrüße den Fürsten, und der Fürst kennt mich nicht; denn der königliche Tiger sieht nicht nach dem Fleisch auf dem Hackbrett; im großen Hochofen werden keine kleinen Stifte geschmolzen.

Lacht Ha-ha! Lacht Ha-ha! Ning Wu-tzŭ[1]! Chu-Mai-ch'ên[2]! Jener sang beim Gehen und schlug auf einem Horn den Takt, dieser trug Reisig auf dem Rücken.

Heut treffe ich den Fürsten, und der Fürst kennt mich nicht. Wie sollte ich da nicht jenem vorgeblich Wahnsinnigen[3] gleich werden!

悲歌行

悲來乎悲來乎主人有酒且莫斟聽我一曲
悲來吟悲來不吟還不笑天下無人知我心
君有數斗酒我有三尺琴琴鳴酒樂兩相得
一杯不啻千鈞金。悲來乎悲來乎天雖長
地雖久金玉滿堂應不守富貴百年能幾何
死生一度人皆有孤猿坐啼墳上月且須一

Das Lied vom Leide.

VII 28.

O Leid und Weh! O Leid und Weh! Wirt, du hast Wein, aber gieße ihn nicht ein; höre mein Lied, das ich vom Leide singe! (Aber ich will) weder vom Leide singen, noch lachen; denn niemand auf Erden versteht mein Herz. Du hast viele Kübel Wein, ich habe meine drei Fuß lange Laute — die Laute klingt, der Wein erfreut, beides gehört zusammen, und ein Becher ist tausend Unzen Goldes wert.

O Leid und Weh! O Leid und Weh! Wenn auch der Himmel lange besteht, wenn auch die Erde von Dauer ist, die Halle voll Gold und Edelstein kann man nicht bewahren. Reichtum und hohe Stellung kann man höchstens hundert Jahre lang genießen — wieviel ist das? Das Gesetz über Tod und Leben gilt für alle Menschen. Der einsame Affe sitzt und klagt in der Mondnacht auf

[1] 甯武子 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1568.
[2] 朱買臣 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 465.
[3] Vgl. Legge, Confuc. Anal., Buch XVIII, Kap. 5 (S. 196).

盡杯中酒 悲來乎悲來乎鳳鳥不至河無圖微子去之箕子奴漢帝不憶李將軍楚王放却屈大夫。悲來乎悲來乎秦家李斯早迫悔虛名撥何身之外范子何曾愛五湖功成名遂身自退。劍是一夫用書能知姓名惠施不肯千萬乘卜式未必窮一經還須黑頭取方伯莫慢白首爲儒生

dem Grabhügel — jetzt laßt uns in einem Zuge den Wein im Becher trinken[1]!

O Leid und Weh! O Leid und Weh! Der Vogel Phönix kommt nicht, der Strom bringt keine Weissagungstafel[2]. Wei Tzŭ[3] verließ das Land; Chi-tzŭ[4] wurde zum Sklaven. Der Han-Kaiser gedachte seines Feldherrn Li[5] nicht, und der König von Ch'u verbannte den großen Ch'ü.

O Leid und Weh! O Leid und Weh! Lissŭ[6] unter den Ch'in kam bald zum Bereuen. Den eitlen Ruhm weise ich weit von mir. Wie hätte Fan Tzŭ[7] die fünf Seen[8] geliebt! Hat man etwas Verdienstvolles geleistet und Ruhm erlangt, so soll man sich zurückziehen.

Ein Schwert kann nur von einem gebraucht werden, aus Büchern kann man nur Geschlechter und Namen lernen[9]. Hui-shih[10] mochte (ein Reich mit) tausend und zehntausend Kriegswagen nicht. Pu-shih[11] (so tüchtig er war) beherrschte vielleicht nicht einen Klassiker. Zögere, (noch) schwarzhaarig ein hoher Beamter zu werden, doch zögere nicht, in weißem Haare ein Lernender zu sein.

---

[1] Hier endet die Übersetzung von d'Hervey, ohne daß er ihre Unvollständigkeit angibt.

[2] Es fehlt an guten Vorzeichen für die nächste Zukunft.

[3] 微子 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 2294.

[4] 箕子 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 300.

[5] 李廣 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1159.

[6] 李斯 vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1203.

[7] 范子(蠡) vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 540.

[8] 五湖 vgl. Mayers, The chinese readers manuel, 1910, S. 334, Nr. 130.

[9] Ausspruch des 項羽 von 楚, Giles, Biogr. Dict. Nr. 690.

[10] 惠施 wird bei Pétillon (Allusions littéraires S. 99, Z. 2) als Freund des 莊周 erwähnt.

[11] 卜式.

下終南山過斛斯山人宿置酒

暮從碧山下山月隨人歸却顧所來徑蒼蒼橫翠微相携及田家童稚開荆扉綠行入幽徑青蘿拂行衣歡言得所愬美酒聊共揮長歌吟松風曲盡河星稀我醉君復樂陶然共忘機

Als ich vom Chung-nan-Berge[1] hinabstieg und im Vorüberkommen die Nacht mit dem Einsiedler Toussŭ[2] trinkend verbrachte.

XX 17.

Als ich abends vom grünen Berge hinabstieg, folgte mir der einsame Mond beim Heimkehren. Als ich mich auf dem Pfade, den ich entlang kam, umwandte, sah ich blaue Bergspitzen nach allen Richtungen unter dem Himmelsgewölbe ausgebreitet. Wir faßten einander bei der Hand und kamen an das Landhaus. Ein junges Bürschchen öffnete das Schilftor. In dem grünen Bambus ist ein dunkler Weg. Beifuß streift die Gewänder der Schreitenden.

Ich äußerte meine Freude, erlangt zu haben, wo ich ruhen konnte; inzwischen tranken wir gemeinsam wohlschmeckenden Wein. In langen Liedern besangen wir Zypressen und Wind; als der Sang endete, waren nur noch wenige Sterne der Milchstraße sichtbar. Ich war trunken, und du warst erst recht guter Dinge — im Rausche vergaßen wir gemeinsam unser Schicksal.

Im Abendschein lenkt' ich bergab die Schritte.
Vom Monde nur gefolgt durch das Gelände,
Und sah mich noch — bei meines Blickes Wende —
In rings gebreitet blauer Gipfel Mitte.
Du kamst und führtest mich zu deiner Hütte;
Ein Knabe macht das Schilftor auf behende —
Den Pfad verdunkeln grüne Bambuswände,
Und Artemisia streifen unsre Schritte.
Wohl ruht' ich, Freund, in deinem Hause gerne,
Doch tranken wir zuvor vom besten Weine
Und sangen lang von Zephyr und Zypressen.
Als wir geendet, blichen schon die Sterne.
Und war ich trunken, war ich's nicht alleine —
Wir hatten unser Los zu zweit vergessen.

---

[1] 終南山 ein Berg in der Provinz Shensi, südwestlich von Tsinanfu.

[2] 斛斯 wird von einem Erklärer als ein Familienname, vom andern als ein Wahlname (Chao) bezeichnet.

登金陵鳳凰臺
鳳凰臺上鳳凰遊鳳去臺空江自流吳宮花草埋幽徑晉代衣冠成古邱三山半落青天外一水中分白鷺洲總爲浮雲能蔽日長安不見使人愁

Aufstieg auf den Turm des Phönixpaares in Chin-ling[1].

XXI 17.

Auf dem Phönixturme lustwandelten der Phönix und das Phönixweibchen. Sie flogen fort, der Turm steht leer, und nur der Strom fließt wie einst! Im Wu-Palast überwuchert Unkraut die verdunkelten Pfade, und die Amtstracht der Tsin-Herrschaft endet in den alten Grabhügeln. Die drei Berge werden nur halb unter dem blauen Himmel sichtbar, die beiden Stromarme teilen sich um die Polu-Insel[2]. Wohl geschieht es, daß leichte Wolken die Sonne zu verhüllen imstande sind ... daß ich Ch'ang-an nicht sehe, macht mir Kummer[3].

月下獨酌四首
其三
三月咸陽城千花晝如錦誰能春獨愁對此徑須飲窮通與修短造化夙所稟一樽齊死生萬事固難

Im Mondenschein einsam trinkend.

Vier Lieder.

Das dritte. XXIII 8.

Im dritten Monat ist die Stadt Hsienyang[4] von tausend Blumen wie Seidendamast gemustert. Wer vermag im Frühling einsam zu trauern? Alle dem (Frühlingsglanze) gegenüber muß man trinken!

Armut und Reichtum und des Lebens Länge oder Kürze sind vom Geschick mit Umsicht verteilt. Ein Becher Weines gleicht Tod und Leben aus, ebenso alle Angelegenheiten, seien sie auch schwer zu ergründen.

Es kam der Lenz, ringsum die Gärten blinken
Wie Seidenstoff, den Blumen bunt durchweben.
Wem mag noch einsam Leid den Busen heben
Nun alles blüht? — Im Frühling muß man trinken!
Des Lebens Dauer, Freuden, die mir winken,
Hat voller Weisheit das Geschick gegeben:
Ein Humpen Weines gleicht aus Tod und Leben,
Und Rätsel, schwer zu lösende, versinken.

[1] 金陵 bei Nanking. Zur Zeit der »drei Reiche« wurde Nanking Hauptstadt von Wu, später war es Hauptstadt der Tsin-Dynastie.

[2] 白鷺 eine Insel im Yangdzù.

[3] Die Beamten verhüllen den Glanz der kaiserlichen Gnade, und Li T'ai-po ist nicht mehr in Ch'ang-an, dem Sitz seines Kaisers.

[4] 咸陽 in der Provinz Shensi.

審醉後失天地兀然
就孤枕不知有吾身
此樂最爲甚

Bin ich trunken, so weiß ich nichts von Himmel und Erde: wie auf einer Höhe ruhe ich auf meinem einsamen Pfühle.

Mir dessen nicht bewußt zu sein, daß ich einen Körper habe, diese Lust ist die allertiefste.

Selbst Erd' und Himmel, ward mein Sinn erst trunken,
Sind eines nur; wie auf des Glückes Gipfel
Bin auf mein einsam Kissen ich gesunken,
Und nie sonst hab' ich tiefre Lust empfunden,
Als wenn die Bürde dieses engen Leibes
Aus dem Bewußtsein leise mir entschwunden.

Schreiben an den im Grabe ruhenden Meister Tzü-yang[1] aus Sui-chou[2].

XXV 1.

題隨州紫陽先生壁
神農好長生風俗久已成復聞紫陽客早
署丹臺名喘息淪妙氣步虛吟眞聲道與
古仙合心將元化幷樓疑出蓬海鶴似飛
玉京松雪窗外曉池水階下明忽耽笙歌

Shön-nung[3] schätzte ein langes Leben — dieser Gebrauch war zu seiner Zeit längst festgestellt. Von dir, Tzü-yang, wiederum hörte ich, daß du schon früh deinen Namen in der Zinnoberhalle angeschrieben hättest[4]. Du nährtest dich atmend von der reinsten Luft, du flüstertest schwebend in den rechten Tönen[5]. In der Lehre stimmtest du mit den Einsiedlern des Altertums überein, dein Herz strebte nach völliger Verwandlung. Deine Klause stieg wohl aus dem Pângmeere[6] empor, dein Reiher durchflog anscheinend die Zaubergegenden. Vor dem Fenster liegt der Schnee auf den Pinien im Frühschein, am Fuße der Treppe glänzt das Wasser des Weihers hell. Plötzlich erklingen Flötenton und Gesang, und ich verliere jede

[1] 紫陽先生碑銘 findet sich im 30. Heft von Li T'ai-pos Werken.
[2] 隨州 in Tse-an-Fu, in der Provinz Hupeh.
[3] Vgl. Giles, Biogr. Dict. Nr. 1695.
[4] Anspielung auf eine taoistische Legende mit der Bedeutung: unter die Unsterblichen aufgenommen sein.
[5] Auch eine taoistische Legende. Der halb singende Tonfall, in dem die heiligen Schriften gesprochen werden, ist der in einer Höhle erklungenen Geisterstimme nachgeahmt.
[6] Das Meer, aus dem sich die Insel der Unsterblichen erhebt.

樂頗失
軒冕情
終願惠
金液提
攜凌太
清

Neigung, Beamter zu sein. Innigst wünschte ich, du gäbest mir von dem Lebenstranke[1] und höbest mich mit dir zu deinem Himmel empor.

Schreiben an Yüan Tan-chiu[2], als er in den Bergen wohnte.

XXV 2.

題元丹邱山居

故人棲東山自愛邱壑美青春卧空林白日猶不
起松風清襟袖石潭洗心耳羨君無紛喧高枕碧
霞裏

Die Alten ruhten in den östlichen Bergen, sie liebten die Schönheit der Gipfel und Täler.

Im grünenden Lenz schliefen sie im menschenleeren Walde, am lichten Tage erhoben sie sich kaum.

Der Pinienwind rührte an Gewand und Ärmel, der steinige Bach reinigte ihnen Herz und Ohr.

Ich beneide dich, der du nicht viel Unruhe hast, sondern auf einer Höhe, auf deinen Arm gestützt, inmitten grünlicher Abendwolken ruhst.

Es ruhten die Alten in östlichen Bergen,
Und schwelgten in Schönheit der Gipfel und Täler.
Im lieblichen Lenz gelagert im Walde,
Erheben sie kaum sich am hellen Tage;
Durch Pinienwipfel wehende Winde
Streiften nur streichelnd Gewand und Ärmel,
Und über Geröll hinrieselnde Quellen
Hielten rein der Rastenden Herz und Ohr.
Dir auch, Freund, wie neid' ich den fröhlichen Frieden,
Ruhst du, gestützten Armes, auf ragender Höhe,
Grünlich umgeben von Abendwolken.

Schreiben an Yüan Tan-chiu, als er in den Bergen bei Ying-yang[3] wohnte.

XXV 3.

題元丹邱潁陽山居

丹邱家于潁陽新卜別業其地北倚馬

Einleitung: Tan-chius Haus stand in Ying-yang, neuerdings aber suchte er ein anderes. Dessen Gebiet lehnt sich im

[1] »Goldsaft«. Die chinesische Alchemie stimmt mit der europäischen völlig überein. Ein sehr unterhaltendes Beispiel ist die Erzählung »Les alchimistes« in »Trois nouvelles chinoises«, traduites pour la première fois par le Marquis d'Hervey-Saint-Denys, Paris, 1885.

[2] 元丹邱 kommt bei Li T'ai-po sehr häufig vor.

[3] 潁陽 bei 伊陽 in der Provinz Honan.

嶺連峰嵩邱南瞻鹿臺極目汝海雲巖映鬱有佳致焉白從之遊故有此作。

仙遊渡潁水訪隱同元君忽遺蒼生望獨與洪崖群卜地初晦跡與言且成文却顧北山斷前瞻南嶺分遙通汝海月不隔嵩邱雲之子合逸趣而我欽清芬舉跡倚松石談笑迷朝曛益願狎青鳥拂衣棲江濱

Norden an die Malingberge[1], und allmählich erhebt sich der Sungchiu[2] aus der Bergkette. Im Süden sieht man die Lutai-Höhe[3] und den Juchai-Fluß[4]. Wolken und Berge fließen in der Abendsonne zusammen — wie schön ist das alles! Mit dir wanderte ich umher, und deshalb habe ich dies verfaßt.

Wir wanderten (wie Einsiedler) in schöner Gegend und überschritten den Ying-Fluß[5], und ich suchte die Verborgenheit mit dir, mein Freund Yüan, zusammen auf. Wir trennten uns von dem Volke[6], einsam waren wir zwischen den hohen Felsen. Wir suchten eine Gegend, wo unsere Fußtapfen verborgen blieben, da plauderten wir und dichteten miteinander. Wandten wir uns um, so schnitt im Norden ein Berg die Aussicht ab, und vor uns sahen wir, wie sich die Höhen im Süden teilten. In der Ferne schließt der Mond über dem Djuchai-Flusse (das Bild ab), aber nichts hindert die über den Sungchiu (ziehende) Wolke. Weil du von hoher Gesinnung bist[7], ehre ich deine Vortrefflichkeit. Bei jedem Schritte kommen wir an Pinien und Gestein. Wir plaudern und lachen so viel, daß die Morgensonne sich dahinter verbergen könnte. Unser größter Wunsch ist, mit den Wasservögeln Freundschaft zu halten (= Boot zu fahren), den Staub aus den Kleidern zu schütteln und am Ufer zu lagern.

[1] 馬嶺 im Honan-Fu.
[2] 嵩邱 der 嵩山 im Honan-Fu.
[3] 鹿臺 im Nanyang-Fu, Provinz Honan.
[4] 汝海 fließt in den 潁.
[5] 潁水 fließt in der Provinz Anhui in den 淮河.
[6] 蒼生 für »Volk« in der Geschichte des Hsieh An (Giles, Biogr. Dict. Nr. 724).
[7] 子之 als Anrede.

題瓜洲新河餞族叔舍人賁

齊公鑿新河萬古流不絕豐功利生人天地同朽滅雨橋對雙閣芳樹有行列愛此如甘棠誰云敢攀折吳關倚此固天險自茲設海水落斗門潮乎見沙汭我行送季父弭棹徒流悅楊花滿江來疑是龍山雪惜此林下興愴爲山陽別瞻望清路塵歸來空寂葭

Schreiben über den Neu-Fluß in Kua-chou[1], als Abschiedsgabe für meinen Oheim (den Professor[2]) bei seiner amtlichen Abreise.

XXV 4.

Der edle Ch'i[3] grub dem Neu-Flusse ein Bett, die Strömung wird in Ewigkeit nicht stocken. Sein hohes Verdienst brachte der Menschheit Nutzen, und erst mit Himmel und Erde zusammen wird es vergehen und erlöschen. An den beiden Enden der Brücke stehen die zusammengehörigen Häuser, duftende Bäume sind in Reihen geordnet. Diese sind uns so lieb wie der Kantangbaum[4], und wer würde sagen, daß er ihre Zweige niederzubiegen und abzubrechen wagte? Die Feste von Wu ist hierdurch (= durch den Fluß) verstärkt, und ein natürliches Hindernis ist damit hergestellt. Des Meeres Wasser ebbt bei Tou-Mön[5]; wenn die Flut zurückgeht, sieht man den angeschwemmten Sand. Als ich meinen Oheim[6] begleitete, folgte strömende Fröhlichkeit unserm Steuer, auf dem Flusse trieben Weidenblüten in Menge, als wäre es Schnee vom Drachenberge. Sehnsüchtig denke ich dieser Waldeslust und klage, weil ich von Shanyang[7] fern bin. Ich blickte auf den Staub des hellen Weges, und als ich zurückkam, fühlte ich mich einsam.

[1] 瓜洲 bei Yang-chou-Fu in Kiangsu.

[2] 中書舍人, ein akademischer Titel zur Zeit der 晉 und 唐.

[3] 齊澣 regulierte den 伊婁河 im Jahre 737.

[4] 甘棠, eine süße Pfirsichart. Der Kantangbaum, unter dem 召公 (Giles, Biogr. Dict. Nr. 1680) zu sitzen pflegte, war dem Volke so lieb, daß niemand einen Zweig abgebrochen hätte. Vgl. Legge, Schiking. Bd. I, S. 26.

[5] 斗門, Stadt in Kiangsu.

[6] 季父, der jüngste Bruder des Vaters.

[7] Präfekturstadt von Huai-an in Kiangsu.

洗脚亭

自道何姑熟洪亭臨道旁前有吳時井下有
五丈牀樵女洗素足行人歇金裝西望白鷺
洲蘆花似朝霜送君此時去回首淚成行

Das Wärterhäuschen »Zur Fußwaschung«.

XXV 5.

Auf dem breiten Wege nach Kushu[1] steht seitwärts ein großes Straßenwärterhaus.

Davor ist ein Brunnen aus der Wu[2]-Zeit, unten befindet sich ein großes (altes) Bett.

Die Reisigsammlerin wäscht ihren weißen Fuß; der Wandrer ist von seinem Bündel müde.

Er blickt nach Westen zur Silberreiher-Insel auf, wo die Schilfblüten wie Frühreif glänzen.

Die Zeit, in der er dich begleitete, entschwand, und bei dem Rückblick fließen seine Tränen wie Perlenschnüre.

Am breiten Weg, den man nach Kuschu geht,
Des Straßenwärters Haus zur Seite steht. —
Ein Brunnen plätschert dort von alter Zeit,
Ein großes Bett ist immer gastbereit.
Da wäscht den weißen Fuß die Reisigsammlerin,
Da sinkt, von seinem Bündel matt, der Wandrer hin.
Zur Silberreiher-Insel blickt er auf:
Schilfblütenglanz, gleich Frühreif, liegt darauf.
Er denkt der Zeit, als er mit dir gegangen,
Und Tränen rollen über seine Wangen.

三五七言

秋風清秋月明落葉聚還散
寒鴉棲復驚相思相見知何
日此時此夜難爲情

Gedicht aus Zeilen von drei, fünf und sieben Zeichen[3].

XXV 27.

Der Herbstwind weht rein, der Herbstmond scheint klar, die Menge der niederfallenden Blätter verweht weithin.

Der Rabe will ruhn und schreckt wieder auf.

Ich denke an dich — weiß ich, wann ich dich wiedersehe?

Diese Zeit, diese Nacht — wie schwer fühle ich sie!

Der Herbstwind war frisch,
Der Herbstmond schien rein,
Ich sah fallende Blätter weithin verwehen.
Der schlummernde Rabe fuhr auf mit Schrei'n.
Dein gedacht' ich — wer weiß es, wann wir uns wiedersehen....
Diese Nacht, o wie schwer ward das Herze mein!

[1] 姑熟 im Bezirk T'ang-tu, S. 108, Anm. 5.

[2] Das Gebiet gehörte während der Zeit der »drei Reiche« zu 吳.

[3] Das Gedicht hat sechs Zeilen, von denen zwei je drei, zwei je fünf und die letzten beiden je sieben Zeichen haben. Der Kommentar sagt, daß die Form von Li T'ai-po stammt.

Gedicht[1].

XXV 28.

雜詩

白日與明月晝夜尙不閑況爾悠悠人安得久世間
傳聞海水上乃有蓬萊山玉樹生綠葉靈仙每登攀
一食駐玄髮再食留紅顏吾欲從此去去之無時還

Helle Sonne und lichter Mond, eure Tage und Nächte sind unbegrenzt.

Kühl blickt ihr auf den ruhelosen Menschen.

Wie erlange ich es, bei den Lebenden zu bleiben?

Ich hörte sagen, auf den Fluten des Meeres gäbe es nun die Insel der Unsterblichen.

In dem Nephritwalde wachsen grüne Blätter, und Genien greifen danach und ziehen sie zu sich hernieder.

Wer einmal davon aß, des Haar bleibt allezeit schwarz; wenn er wiederum ißt, bewahrt er sein blühendes Aussehen. Ich möchte nun dorthin gehen — dorthin gehen und nie wieder zurückkehren!

Helle Sonne du und Mond, der droben glänzt,
Eurer Tag' und Nächte Zahl ist unbegrenzt,
Kühl seht ihr der dauerlosen Menschen Treiben.
Wie erlang' ich's, bei den Lebenden zu bleiben?
Eine Kunde ward mir zugetragen:
Aus dem Meere soll ein Eiland ragen;
Im Smaragdwald sprießen Zweige grün,
Welche Genien pflückend niederziehn.
Schwarzgehaart bleibt, wer der Früchte eine aß,
Nach der zweiten wird ihm nie die Wange blaß.
Fände diesen Hain ich, welch ein Glück. —
Nimmer, nimmer kehrt' ich dann zurück!

Mitteilung in die Ferne.

Zwölf Gedichte.

Das zweite. XXV 30.

寄遠十二首 其二

青樓何所在乃在
碧雲中寶鏡挂秋水羅衣
輕春風新妝坐落日悵望

Dein Haus — wo ist es? Es steht inmitten grünlicher Wolken.

Ein kostbarer Spiegel hängt (klar) wie Herbstwasser, und Schleiergewänder flattern im Frühlingswinde.

Mit neugeordnetem Haar und geschminkt sitzest du bei untergehender Sonne.

Dein Kämmerlein,
Wo mag es nur sein?
In grünliche Wolken ist's gebaut —
Wie Herbsttropfen hängen
Die Spiegel schön,
Und Schleiergewänder
Im Winde weh'n.
Auf's neue geschmückt
Und lieblich geschminkt,
So harrst du, wenn die Sonne sinkt.

[1] 雜詩 »beliebiges Gedicht«.

金屏空念此
短書願因雙
鴻

Traurig blickst du empor;
denn der goldne Wandschirm
bleibt leer.

Ich denke mir (deine Lage)
und deshalb sende ich dir
dieses Briefchen. Durch die
in Paaren fliegenden Reiher
möchte ich es schicken!

Voll schmerzlicher Sehnsucht
Nun blickst du empor —
Hinter dem goldenen Wand-
schirm
Tritt niemand hervor!
Drum schicke ich dir
Dies Briefchen hier:
Ich will es geben
Den Reihern, die schweben
Mit ihren Weibchen durch's
Luftrevier!

Das elfte. XXV 38.

其十一 美人在時花滿堂美人去後餘空床
中繡被卷不寢至今三載聞餘香香亦竟不滅人
亦竟不來相思黃葉落白露濕青苔

Als du, meine Schöne, darin weiltest, war die Halle wie von Blumen erfüllt; nachdem du, meine Schöne, fortgingst, ist das Bett leer.

Auf dem Bette hülle ich mich in die gestickte Decke, schlafe aber nicht; bis jetzt sind es drei Jahre, und ich rieche noch den Duft.

Der Duft erlischt in Ewigkeit nicht — du kommst in Ewigkeit nicht wieder.

Ich denke dein, wenn die gelben Blätter niederfallen, und wenn der helle Tau das grüne Moos näßt.

Als du, mein Lieb, darin weiltest,
Glich der Saal einem Blumenmeer . . .
Seit du, mein Lieb, mir ententeiltest,
Ist das Bett verödet und leer.
Fern hält die Decke von Seide
Mir den Schlaf, wenn sie nachts mich umhüllt:
Lang bliebst du fort, mir zum Leide,
Doch dein Duft sie noch immer erfüllt.
In Ewigkeit wird nicht der Duft entschwinden —
In Ewigkeit wirst du zurück nicht finden . . .
Dein denk' ich, wenn die Blätter, die gelben, niedersinken.
Und wenn den Tau, den hellen, des Mooses Blüten trinken!

Herbstgefühle (einer Frau).

XXV 48.

代秋情
幾日相別離
門前生稚葵

Wie viele Tage sind wir voneinander getrennt! Vor der Tür blüht die wilde Sonnenblume, die Herbst-

Du bist von mir getrennt seit vielen Tagen!
Schon blüht am Haus die wilde Sonnenblume,

寒蟬聒梧桐日夕長鳴悲
白露濕螢火清霜零兎絲
空掩紫羅袂長啼無盡時

zikade zirpt im Wutung-Gebüsch[1]. Tag und Nacht — immer singt sie ihre Klagen.

Der Tau glänzt wie das Feuer der Leuchtkäfer. Der klare Reif spinnt lange Eisfäden.

Vergebens hülle ich mich in mein rotes Schleiertuch, und mein stetes Klagen kann die Zeit (der Trennung) nicht erschöpfen.

Schon zirpt die Herbstzikade ohne Ende,
Traurig ertönt ihr Singen Tag und Nacht.
Glühwürmchen glänzten einst auf dem Gelände —
Jetzt glänzt der Tau, den alle Halme tragen:
Herbstfäden spann der Reif voll Glitzerpracht.
Mich schmückt der rote Schleier: doch mit Klagen
Hab' ich umsonst die lange Zeit durchwacht.

Schmerzliche Gefühle.

XXV 50.

怨情

新人如花雖可寵故人似
玉猶來重花性飄揚不自
持玉心皎潔終不移故人
昔新今尙故還見新人有
故時請看陳后黃金屋寂
寂珠簾生網絲

Deine neue Gattin ist wie eine Blume und wohl liebenswürdig; die alte gleicht dem Edelsteine, der an Wert gewann. Die Blumennatur schwankt hin und her, sie ist nicht in sich gefestigt; das Edelsteinherz glänzt und hat sich seit Anfang nicht verändert. Die alte Gattin war einmal neu, und einst wird die neue ihre Zeit des Alterns haben! Ich bitte dich, blicke auf das goldne Gemach der Ch'ön-Kaiserin[2], jetzt ist es leer, und die Perlenvorhänge sind voller Spinnweb.

Mitteilung der Gefühle (eines andern) in Form der Elegien von Chu[3].

XXV 53.

化寄情楚詞體

君不來兮徒蓄怨
情思而孤吟雲陽
一去以遠隔巫山

Du kommst nicht, ach! du lebst nur in meinem Innern; traurig denke ich dein, und einsam singe ich. Nun du Yün-yang[4] verlassen hast, sind wir durch die Tiefe der grünen Ströme vom Zauberberge[5] weit ge-

[1] Eleococca verrucosa.

[2] 金屋. Der Kommentar verweist auf die Erzählung von Han Wu-Ti als Kind, die Giles, Biogr. Dict. unter Nr. I bringt. Die Bezeichnung »Ch'ön-Kaiserin« ist nicht erklärt: der letzte, sehr verschwenderische Kaiser der Ch'ön mag ebenfalls ein Goldgemach eingerichtet haben.

[3] Das Li-sao des Djü Ping und die Dichtungen der fünf Schüler seines Stils'

[4] 雲陽 kommt als Ortsname wiederholt vor.

[5] 巫山 in Szetchuan.

綠水之沉沉留餘香兮染繡被夜欲寢兮愁人心朝馳余馬于青樓悅若空而夷猶浮雲深兮不得語却惆悵而懷憂使青鳥兮銜書恨獨宿兮傷離居何無情而雨絶夢雖往而交疎橫流涕而長嗟折芳洲之瑤花送飛鳥以極目怨夕陽之西斜願爲連根同死之秋草不作飛空之落花

trennt. Ich halte deinen Duft noch, wenn ich die gestickte seidne Decke ergreife. Nachts möchte ich schlafen, ach! aber in meinem Herzen ist Kummer. Morgens möchte ich eilig wie ein Renner in dein Gemach, aber tief enttäuscht mäßige ich meine Schritte. Regenwolken ballen sich zwischen uns, ach! wir können uns nicht sprechen; mein Schritt ist unruhig und meine Brust voller Leid. Ich sende dir einen grünen Vogel[1], ach! mit einem Briefe im Schnabel: ich verabscheue es, die Nacht einsam zu verbringen. ach! es verwundet mich. daß ich fern von dir weilen soll. Zwar sind wir getrennt, wie der gefallene Regen (und seine Wolke): im Traume aber komme ich, und die Freundschaft dringt bis zu dir. Meine Tränen fließen bitterlich. ich seufze lange und pflücke die prächtigen Blumen von der duftenden Insel. Ich verfolge den fliegenden Vogel, so weit der Blick reicht, und ich fürchte den Abend, wenn die Sonnenstrahlen schräg aus dem Westen kommen. Ich wollte, wir wären wie die aus gemeinsamer Wurzel sprießenden, zusammen sterbenden Herbstgräser und nicht wie die im Leeren verfliegenden, abgefallenen Blüten.

Meiner Frau.

XXV 69.

贈內

三百六十日日醉如泥雖爲李白婦何異太常妻。

Dreihundertsechzig Tage[2] bin ich täglich trunken wie Schlamm. Obwohl du Li T'ai-pos Frau bist — wodurch unterscheidest du dich von dem Weibe des T'ai-ch'ang[3]?

Dreihundertsechzig Tage — Betrunken bin ich täglich! Dir geht's — eines Dichters Gattin — Wie des Heil'gen Weibe, kläglich.

[1] 青鳥, die Boten der Hsi-wang-mu. Vgl. Bernhardi und von Zach, T'ao Yüan-ming. Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen 1915 (T'aos 4. Heft, 7. Dichtung, Nr. 5).

[2] Das chinesische Jahr ohne Schaltmonat.

[3] Titel eines hohen Beamten im geistlichen Ministerium. Der Kommentar erzählt aus den Annalen der späteren Han von einem T'ai-ch'ang, namens 周澤, er hätte sich im Jahre 359 Tage lang kasteit und am 360. wäre er trunken gewesen (= vollgesogen) wie Schlamm.

Geographisches Lehrbuch für die niederen Volksschulen Japans

(herausgegeben vom Ministerium des Unterrichts).

Ein Beitrag zur pädagogischen Literatur Japans.

Übersetzt von cand. jur. H. Thomsen.

Die vorliegende Arbeit ist die Übersetzung des vom japanischen Unterrichtsministerium unter dem Titel Jinjōshōgakuchiri (尋常小學地理) für die höheren Klassen der »gewöhnlichen« Volksschulen herausgegebenen geographischen Elementarlehrbuches. Das zweibändige kleine Werk ist mit zahlreichen, sehr lehrreichen Holzschnitten geschmückt und behandelt auf ungefähr 130 Seiten (Groß-)Japan einschließlich Formosa, Sachalin, Korea, des Pachtlandes Kuantung und der Mandschurei, um dann am Schlusse in mehreren Sonderkapiteln die wichtigsten Grundbegriffe der allgemeinen Erdkunde zu erläutern und auf die übrigen Erdteile in ihren Hauptzügen einzugehen.

Das Werk ist zum Teil bereits seinerzeit vom Übersetzer am Orientalischen Seminar beim Sprachunterricht gelesen worden. Es bietet durch die klare, knappe Form, die Kürze der Sätze und die dem Begriffsvermögen der Kinder angepaßte leicht verständliche Form der Schriftsprache verhältnismäßig nur geringe Schwierigkeiten. Streng schematisch nach der verwaltungsrechtlichen Einteilung des Landes geordnet, beschränkt es sich oft nur andeutungsweise auf die wesentlichen charakteristischen Merkmale eines jeden Gebietes. Fast immer wird nur der wirtschaftliche Wert besonders hervorgehoben, selten dagegen auf geschichtliche Gesichtspunkte eingegangen[1].

[1] Anmerkung der Redaktion: Es ist in der hier vorliegenden Bearbeitung auf pädagogischem Gebiete ein deutlicher Fortschritt gegen früher zu bemerken. Eine frühere Bearbeitung war ausführlicher, enthielt z. B. die Karten der sämtlichen über 40 Verwaltungsdistrikte (*Ken* 縣). Man hat sicherlich beim Unterricht gefunden, daß dieser Stoff zu groß für die Kinder in der Volksschule ist, die ja ohnedies bei dem Erlernen der komplizierten Schrift und dem Lesen derselben viele Schwierigkeiten zu überwinden haben. Ist doch gerade die Lesung mancher chinesischer Zeichen bei Ortsnamen ganz abweichend von der sonst üblichen (wie 大分 *Ōita*) oder das betreffende Zeichen sonst selten (wie 覇, das in dem Namen *Nafa* 那覇

Die Verdeutschung wird daher, vielleicht auch infolge der in allen Abschnitten sich in gleicher Weise wiederholenden Ausdrücke und Phrasen, dem Leser etwas eintönig und trocken erscheinen, doch besitzt ohne Zweifel das Werk den Vorzug einer großen Übersichtlichkeit und Klarheit.

Um einen Begriff von dem Stil und der Sprache zu geben, in dem das Werk abgefaßt ist, mögen hier zunächst die ersten zwei Kapitel in Umschrift folgen:

I. Dai-ichi.

Dainihonteikoku.

Waga Dainihonteikoku wa Ajiashū no tōbu ni kurai shi, tōhoku yori seinan ni tsuranaveru Nihonrettō to tairiku no tōgan ni tosshuts' seru Chōsenhantō to yori naru. Rettō no naka nite dai naru mono wa Honshū, Shikoku, Kyūshū, Taiwan, Hokkaidō-hondō no yotō to Karaf'to (nambu) to ni sh'te, shō naru mono ni Chishima-rettō oyobi Ryūkyūrettō wo naseru shimajima nado ari. Chishima no tōhokutan yori Taiwan no nantan made nagasa oyoso issen nihyaku ri ni oyobu. Zenkoku no menseki wa oyoso shiman sanzen hōri ari.

Nihonrettō wa higashi wa Taiheiyō wo hedatete Amerikagasshūkoku ni tai shi, kita yori nishi ni watarite wa Ohotskai, Nihonkai, Tōshinakai wo hedatete Rosha no Shiberia oyobi Shinkoku to aiozomu. Mata Chishima no tōhoku wa Shiberia no Kamchatkahantō ni sekkin shi, Karaf'to no kita wa Roryō ni tsuranari, Taiwan no minami ni wa Beikoku ni zoku suru Fuiripinguntō wo hikō. Chōsenhantō wa kita wa omo ni Shinkoku no Manshū ni kyō shi, nishi wa K(w)ōkai wo hedatete Shinkoku no hombu ni tai su.

Waga kuni wa kikō ippan ni owa ni sh'te, uryō ōku, kome, mugi, mayu tō no nōsambuts' ni tomi, kōsambuts' oyobi suisambuts' mo mata sukunakarazu. Jinmin wa ōmune Yamatominzoku ni sh'te, sono kazu oyoso rok'sen happyakuman ari. Ue ni bansei ikkei no tennō wo itadakitatematsuri, chūkun aikoku no kokoro tomeri.

Honshū, Shikoku, Kyūshū no san daitōchihō wa zenkokuchū koto ni yoku hiraketaru chihō ni sh'te, gyoseijo yori kore wo sampu, shijūsanken ni wakachi, kakufuken ni fukenchō ari. Hokkaidō-hondō to Chishima to wo osamuru tame ni wa Hokkaidōchō wo oki, Karaf'to ni wa Karaftochō, Chōsen to Taiwan to ni wa meimei sōtokufu wo oku. Kono hoka, Kinai, Hachidō, Hachijūgokoku to iu furuki wakachikata mo ari.

Godaitōchū mottomo dainaru Honshū wa chiseijō yori kore wo wakachite Kwantō, Ōu, Chūbu, Kinki, Chūgoku no gochihō to nas'. Mata Kyūshū to

---

vorkommt). In seltenen Fällen ist bei schwieriger Lesung der Namen die Aussprache mit Kana hinzugefügt, während sonst von der sonst so üblichen Verwendung der Kana meist abgesehen ist. In einzelnen Fällen sind die Namen fremder Länder nur mit dieser Schrift wiedergegeben, obwohl chinesische Zeichen dafür sonst üblich sind, wie bei Ägypten エ ジ プ ト für 埃及. Aus wesentlichen Gründen ist die einheimische Schreibweise der Namen und einiger Wörter, wo sie zuerst im Text vorkommen, hinzugefügt worden.

Ryūkyū to wo awasete Kyūshuchihō to iu, Hokkaidō-hondō ni Chishima wo awasete Hokkaidōchichō to iu. Korera no shichichihō ni Shikoku, Taiwan, Chōsen, Karafto wo kuwaete zenkoku wo jū ichi chihō to nas'.

II. Dai-ni.

Kwantōchihō ichi.

Kwantōchihō wa Houshū no tōnambu ni ari. Nishi wa Chūbuchihō ni tsuranari, kita wa Ouchihō ni tsuzuki, higashi to minami to wa Taiheiyō ni nozomu.

Kono chihō ni wa waga kuni nite mottomo hiroki heiya ari, kore wo Kwantōheiya to iu, Heiya no tōnan ni wa Bōsō-hantō ari, minami ni tsukiidetaru Miura-hantō to tomo ni Tōkyōwan wo idaku. Miura-hantō no nishi wa Sagamiwan nari.

Heiya no nishi yori kita ni watarite wa sangaku aitsuranari, Hakonesan, Haruna-san. Nantaisan, Nasusan tō no k(w)azan sono naka ni sobiyu. Korera no sanchū ni wa keishoku yoki tokoro ari. Mata onsen ōku yūshuts' sh'te, Hakone, Ikao tō koto ni chōmei nari. Kawa wa ōmune seibu to hokubu to no sanchi yori ide, yuruyaka ni heiya no aida wo nagarete umi ni iru. Sono naka Tonegawa wa mottomo dai ni sh'te, hokubu no sanchi yori ide, ōku no shiryū wo awasete Taiheiyō ni iri, sono bunryū naru Edogawa wa Tōkyōwan ni sosogu. Mata Arakawa to Tamagawa to wa seibu no sanchi yori idete Tōkyōwan ni iri, Nakagawa wa Nasusan no fukin yori idete Taiheiyō ni sosogu. Tonegawa no karyū fukin ni koshō ōku, Kasumigaura mottomo dai nari. Kasumigaura, Tonegawa, Edogawa wa sono mizu aitsuranarite, kaiun wo tas'kuru koto sukunakarazu.

Kwantō-heiya wa tochi koyete, nōgyō sakan ni okonaware, ōku kome, mugi tō wo san su. Sono seihokubu yori sanchi ni watarite wa yōsangyō sakan ni sh'te, ōku kiito, orimono wo san shi, Nakagawa no ryūikichihō wa tabako ni tomeri, gyogyō wa ippan ni kaiganchihō ni okonaware, koto ni Bōsōhantō no tōgan ni iwashi no gyokaku ōshi.

Kwantō-chihō wa kōtsū no ben s'koburu sonawari, riku ni wa Tōkyo wo chūshin to sh'te shihō ni tsūzuru tetsudō ari, umi ni wa Yokohama wo chūshin to sh'te shohō ni tassuru kōro ari. Tetsudō no omonaru mono wa Tōkaidōsen, Chūōsen, Tōhokusen, Jōbansen nari.

Kwantō-chihō wa gyōseijō kore wo ichi fu, rokken ni wakats'; Tōkyōfu to Kanagawaken to wa Tōkyōwan no nishi ni atareru chihō ni sh'te, Saitamaken wa Tōkyōfu no kita ni ari. Chibaken wa Bōsōhantō no chi wo shime. Ibaraki, Tochigi, Gumma no sanken wa hokubu ni ari.

Band I.

Kap. I. Das Kaiserreich Groß-Japan (大日本). Kap. II. Der Kwanto- (關東) Distrikt 1. Kap. III. Der Kwanto-Distrikt 2. Kap. IV. Der Ōu- (奥羽) Distrikt 1. Kap. V. Der Ōu-Distrikt 2. Kap. VI. Der Chūbu- (中部) Distrikt 1. Kap. VII. Der Chūbu-Distrikt 2. Kap. VIII. Der Kinki- (近畿) Distrikt 1. Kap. IX. Der Kinki-Distrikt 2. Kap. X. Der Chūgoku- (中國) Distrikt 1. Kap. XI. Der Chūgoku-Distrikt 2.

Kapitel 1. Das Kaiserreich Groß-Japan.

Unser Vaterland, das Kaiserreich Groß-Japan, liegt im Osten Asiens. Es besteht aus der sich von Nordosten nach Südwesten erstreckenden japanischen Inselkette und der an der Ostküste des Festlandes vorspringenden Halbinsel Korea. Die 5 großen Inseln dieser Inselkette sind Honshū (本州), Shikoku (四國), Kyūshū (九州), Taiwan (Formosa) (臺灣), Hokkaidō- (北海道) hondō und dem Südteil von Sachalin (Karafto 樺太); zu den kleinen zählen die die Chishima- (千島) und die Ryūkyū- (琉球) Inselgruppe bildenden Inseln. Vom Nordostrand Chishimas bis zum Südrand Taiwans beträgt die Länge ungefähr 1 200 japanische Meilen. Der Flächeninhalt des ganzen Landes bemißt sich auf etwa 43 000 Quadrat-Ri.

Die japanische Inselkette liegt im Osten, getrennt durch den Großen Ozean, den Vereinigten Staaten von Nordamerika gegenüber, auf der Nord- und Westseite getrennt durch das Ochotskische, das Japanische und das Ostchinesische Meer, Russisch-Sibirien und China gegenüber. Im Nordosten von Chishima (千島) nähert sie sich der zu Sibirien gehörenden Halbinsel Kamtschatka, im Norden von Sachalin grenzt sie an russisches Gebiet und im Süden von Taiwan an die zu Amerika gehörende Inselgruppe der Philippinen. Die Halbinsel Korea (Chōsen 朝鮮) grenzt im Norden in der Hauptsache an die chinesische Mandschurei (滿洲), im Westen liegt sie, getrennt durch das Gelbe Meer, dem Hauptteil Chinas gegenüber.

Unser Land hat im Durchschnitt ein mildes Klima, ist regenreich und hat einen großen Reichtum an landwirtschaftlichen Produkten wie Reis, Weizen, Seidenkokons u. a. Auch die Zahl der Bergwerks- und Meeresprodukte ist nicht gering. Die Zahl der in der Hauptsache aus Japanern (Yamatominzoku 大和民族) bestehenden Bevölkerung beträgt ungefähr 68 Millionen. An der Spitze steht ein seit vielen Generationen in einer Linie sich fortpflanzendes Herrschergeschlecht, das sich einer großen Treue gegen Kaiser und Reich seitens der Untertanen erfreut.

Die Distrikte der drei großen Inseln Honshū, Shikoku und Kyūshū sind im ganzen Lande besonders erschlossene Distrikte, die nach der Verwaltung

in 3 Stadt- und Landbezirke (fu 府) und 43 Regierungsbezirke (ken 縣) eingeteilt werden; zu jedem Stadt- und Landbezirk gehört ein Stadt- und Landbezirksamt oder ein Regierungsbezirksamt (chō 廳). Für die Verwaltung von Hokkaidōhondō und Chishima hat man das »Hokkaidōchō«, für Sachalin das »Karafutochō«, für Korea und Taiwan je ein Generalgouvernement (sōtokufu 總督府) errichtet. Außerdem gibt es eine alte Einteilung des Landes, nämlich in das »Kinai« (畿內), die »Hachidō« (八道) und die 85 Provinzen[1].

Die größte unter den 5 großen Inseln, Honshū, wird geographisch eingeteilt in die 5 Distrikte Kwantō, Ōu, Chūbu, Kinki, Chūgoku; Kyūshū ferner und die Ryūkyū-Inseln zusammen nennt man den Kyūshū-Distrikt, Hokkaidō-hondō und Chishima den Hokkaidō-Distrikt. Fügt man zu diesen 7 Distrikten Shikoku, Taiwan, Chōsen (Korea) und Sachalin hinzu, hat man im ganzen Lande 11 Distrikte.

Kapitel 2. Der Kwantō-Distrikt. (1.)

Der Kwantō-Distrikt liegt im Südosten von Honshū; im Westen grenzt er an den Chūbu-Distrikt; im Norden reiht er sich an den Ōu-Distrikt an, und im Osten und Süden liegt er am Stillen Ozean. In diesem Distrikt liegt die ausgedehnteste Ebene unseres Landes; sie heißt die Kwantō-Ebene. Südöstlich der Ebene liegt die Halbinsel Bōsō (房總); sie schließt mit der nach Süden vorspringenden Halbinsel Miura (三浦) die Tōkyō-Bucht ein. Westlich der Halbinsel Miura liegt die Sagami-(相模)Bucht. Geht man vom Westen der Ebene aus nach Norden, so erstreckt sich dort ein Gebirgszug, unter dessen Gipfeln besonders die Vulkane Hakone (箱根), Haruna (榛名), Nantai (男體) und Nasu (那須) hervorragen. In diesem Gebirge gibt es viele landschaftlich schöne Gegenden. Ferner entspringen dort viele warme Quellen. Besonders berühmt sind Hakone, Ikao (伊香保) usw. Die Flüsse entspringen meist im Westen und Norden des Gebirges, durchfließen dann trägen Laufes die Ebene und münden ins Meer. Unter ihnen ist der Tonegawa (利根川) der größte; er nimmt viele Nebenflüsse auf und mündet in den Stillen Ozean. Der Edo-(江戶)gawa, ein Abfluß des Tone, ergießt sich in die Tōkyō-Bucht. Ferner entspringen im Westen des Gebirges der Arakawa (荒川) und der Tamagawa (多摩川) und münden in die Tōkyō-Bucht; der Nakagawa (那珂川) entspringt in der Nähe des Nasusan und mündet in den Stillen Ozean. Nahe am Unterlauf des Tone gibt es viele Seen, der größte ist das Kasumigaura (霞浦).

[1] Anmerkung der Redaktion: Bei jedem der modernen Regierungsbezirke ist im jap. Text in einer Anmerkung angegeben, aus welchen Provinzen oder Teilen derselben er besteht. Da die alte Einteilung und die alten Provinznamen noch immer eine gewisse Rolle spielen, sind sie mit der einheimischen Schreibung hinzugefügt worden.

Dieses, der Tonegawa und der Edogawa stehen miteinander in Verbindung und tragen nicht unerheblich zur Erleichterung des Transports zu Wasser bei.

Die Kwantō-Ebene ist ein fruchtbares Land, Ackerbau wird lebhaft betrieben, und es wird viel Reis, Getreide usw. erzeugt. Geht man vom Nordwesten aus ins Gebirge, blüht dort die Seidenraupenzucht; es werden viel Rohseide und Seidenstoffe produziert. Die Gegend am Flußgebiet des Nakagawa ist reich an Tabak. Fischfang wird vor allem in den Küstengegenden betrieben; vor allem an der Ostküste der Bōsō-Halbinsel fängt man viel Sardinen. Der Kwantō-Distrikt besitzt sehr guten Verkehr und bequeme Verbindungen; auf dem Festland gibt es, Tōkyō als Mittelpunkt, Eisenbahnen, die nach allen 4 Himmelsrichtungen gehen; auf dem Meere führen, Yokohama als Zentrum, Schiffahrtsstraßen überallhin. Die Haupteisenbahnen sind die Tōkaidō-Linie (東海線), die Zentrallinie (中央線), die Nordwestlinie (東北線) und die Jōban-Linie (常磐線).

Der Kwantō-Distrikt zerfällt verwaltungsrechtlich in 1 Fu und 6 Ken. Der Tōkyō-Fu und der Kanagawa-(神奈川) Ken liegen westlich der Tōkyō-Bucht, der Saitama-(埼玉) Ken im Norden des Tōkyō-Fu. Der Chiba-(千葉) Ken füllt das Gebiet der Halbinsel Bōsō aus; im Norden liegen die 3 Ken Ibaraki (茨城), Tochigi (栃木) und Gunma- (群馬) Ken.

Kapitel 3. Der Kwantō-Distrikt (2).

Der Tōkyō-Fu (nach der alten Provinzialeinteilung ein Teil der Provinz Musashi 武藏, nebst einem Teil von Izu 伊豆 und den Boninninseln) reicht von der Nordwestküste der Tōkyō-Bucht bis zum Oberlauf des Tamagawa; in ihm liegt die Hauptstadt unseres Landes, Tōkyō. Tōkyō, an der Tōkyō-Bucht gelegen, erstreckt sich an dem den Unterlauf des Arakawa bildenden Sumidagawa (隅田川). Die Ausdehnung der Stadt beträgt etwa 5 Quadrat-Ri, ihre Einwohnerzahl beläuft sich auf nahezu 2 Millionen; sie ist damit die erste Großstadt unseres Landes. Das kaiserliche Schloß befindet sich im Zentrum der Stadt. In der Stadt liegen die Regierungsbehörden, das Reichstagsgebäude, das Bezirksamt Tōkyō sowie das Oberkommando der Garde- und das Kommando der 1. Division. Die Stadt ist, von der kaiserlichen Universität angefangen, in reichem Maße mit den Organen der Bildung und der Wissenschaft, wie zahlreichen Schulen, dem kaiserlichen Museum und der Bibliothek versehen; der Buch- und Zeitungsverlag ist ferner ein sehr großer; mannigfaltig und zahlreich sind auch die großen und kleinen Banken, die Kaufhäuser und die Fabriken und Werkstätten, während Handel und Gewerbe in großer Blüte stehen. Berühmt sind an Tempeln der Yasukunijinja (靖國神社) und der Asakusa-(淺草) Tempel, an Parks der Hibiya-(日比谷) und der Ueno-(上野) Park. Die wichtigen Straßen werden von elektrischen Straßenbahnen durchquert; die Wasserleitung versorgt die Stadt allerorts mit Trinkwasser.

Im Westen von Tōkyō liegt Hachioji (八王子), das viel Seidengewebe produziert. Die auf der Südseite der Bucht von Sagami (相模) gelegenen sieben Inseln von Izu (伊豆) sowie die noch weiter südlich befindlichen Ogasawara- (小笠原) Inseln gehören zum Tōkyō-Fu. Besonders groß sind unter den sieben Inseln von Izu Ōshima (大島) und Hachijōjima (八丈島). Ōshima hat einen berühmten Vulkan, und auf Hachijōjima werden Seidengewebe hergestellt. Unter den Ogasawara-Inseln ragt an Größe hervor besonders Chichijima (父島), das bei einem sehr warmen Klima Zuckerrohr, Bananen usw. erzeugt.

Der Kanagawa-Ken (ein Teil von Musashi, ganz Sagami 相模) reiht sich südlich an den Tōkyō-Fu an; er liegt zwischen der Tōkyō- und der Sagami-Bucht. Das Bezirksamt befindet sich in dem an der Tōkyō-Bucht gelegenen Yokohama. Yokohama ist die »Kehle« von Tōkyō, hat etwa 400000 Einwohner und ist der größte Vertragshafen unseres Landes. Die Hauptgegenstände der Ausfuhr sind Rohseide, Stoffe daraus wie Habutae (羽二重) usw. Eingeführt werden vor allem Eisen und Eisenwerkzeuge, Baumwolle, Zucker usw. Auch Yokosuka (横須賀) — südlich von Yokohama — liegt an der Tōkyō-Bucht. Es ist der erste Kriegshafen und hat eine große Schiffswerft. Kamakura (鎌倉) und Odawara (小田原), an der Saganibucht gelegen, sind geschichtlich berühmte Orte.

Im Süden des Chiba-Ken (千葉) (ganz Awa 安房, ein großer Teil von Shimōsa 下總) erstreckt sich zwar ein niedriger Gebirgszug, der Norden jedoch bildet einen Teil der Kwantō-Ebene; hier bildet der Tonegawa die Grenze. Das im Nordostwinkel der Tōkyō-Bucht gelegene Chiba ist der Sitz des Bezirksamts Chiba. Das an der Mündung des Tone liegende Chōshi (銚子) ist mit dem am Edogawa gelegenen Noda (野田) ein Produktionsgebiet für Shōyu.

Der Saitama-Ken (ein Teil von Musashi) liegt fast ganz im Flußgebiet des Arakawa. Der größte Teil gehört zur Kwantō-Ebene. Das nahe dem Unterlauf des Arakawa befindliche Urawa (浦和) ist Sitz des Bezirksamts. Ōmiya (大宮) — nördlich davon — ist ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt. Im Westen von Ōmiya liegt ferner Kawagoe (川越), das zugleich mit dem am Oberlauf des Arakawa gelegenen Chichibu- (秩父) Gebiete durch Herstellung von Seidengewebe sehr berühmt ist.

Der Gumma-Ken (ganz Kōzuke 上野) liegt im Gebiet des Oberlaufs des Tone. Er ist sehr gebirgig; nur der Osten und Westen bilden eine zusammenhängende Ebene. Maebashi (前橋), der Sitz des Bezirksamts, liegt am Gestade des Tone. Das östlich davon gelegene Kiriū (桐生) produziert viel Seidenstoffe. Takasaki (高崎) — südwestlich davon — ist ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt. Die Hauptlinie geht bei Takasaki ab, läuft nördlich von dem durch sein seltsames Aussehen berühmten Myōgisan

(妙義山) vorbei, überschreitet dann den Usuitōge (碓井峠) und wendet sich schließlich nach Nordwesten.

Der Tochigi-Ken (ganz Shimots'ke 下總) reiht sich östlich an den Gumma-Ken an; der Nordwesten ist sehr gebirgig, während der Südosten eine Ebene bildet. Fast im Zentrum liegt Utsunomiya (宗都宮), welches Sitz des Bezirksamts und des Oberkommandos der 14. Division ist. Das nordwestlich von Utsunomiya gelegene Nikkō (日光) ist die Stätte des durch die Pracht seiner Tempel berühmten Tōshōgū (東照宮) (Tempel des Jeyas'). Mitten im Gebirge liegen dort der Chūzenji- (中禪寺) See und der Kegon- (華嚴) Wasserfall; die Landschaft ist überaus schön. Südwestlich von Nikkō liegt das Bergwerk Ashio (足尾), das viel Kupfer hergibt. In der Südwestecke des Ken befindet sich der Ort Ashikaga (足利), der ein bekanntes Produktionsgebiet für Seidenstoffe ist.

Der Jbaraki-Ken (ein Teil von Shimots'ke, ganz Hitachi 常陸), der sich im Norden an den Chiba-Ken anschließt, liegt am Stillen Ozean. Während der Norden Bergland ist, ist der Süden in der Hauptsache Ebene. Allein der Tsukuba- (筑波) san ragt dort als alleinstehender Berg empor, der in hohem Grade das Erstaunen der Leute erregt. Mito (水戶), am Unterlauf des Nakagawa gelegen, ist Sitz des Bezirksamts. Es befindet sich dort der berühmte Tokiwa- (常磐) Park.

Kapitel 4. Der Ōu-Distrikt (1).

Der Ōu-Distrikt bildet den Nordosten Honshū's und liegt im Norden des Kwantō-Distriktes. Der Osten liegt am Stillen Ozean, der Westen am Japanischen Meer, der Norden liegt, getrennt durch die Tsugaru- (津輕) Straße, Hokkaidōhondō gegenüber. In diesem Distrikt befindet sich ein die Mitte von Nord nach Süd durchlaufender Gebirgszug, nämlich das Ōu-Gebirge, in dem u. a. die Vulkane Bandaisan (磐梯山) und Iwatesan (岩手山) hervorragen. In östlicher Richtung, parallel mit diesem Gebirgszug läuft im Süden das Abukuma- (阿武隈) Gebirge. Im Norden setzt sich der Gebirgszug im Kitakami- (北上) Gebirge fort, welches mit dem Ōu-Gebirge eine schmale Ebene einschließt, die zwei Flüsse, der Abukuma und der Kitakami, durchströmen. Auch westlich des Ōu-Gebirges gibt es einen in nordsüdlicher Richtung verlaufenden Gebirgszug, in dem u. a. die Vulkane G(w)assan (月山), Chōkaisan (鳥海山) und Iwakisan (岩木山) emporragen. Der Aganogawa (阿賀川), der Mogami- (最上) gawa, der Omono- (御物) gawa und der Noshiro- (能代) gawa durchqueren dieses Gebirge, um dann in das Japanische Meer zu münden. An den Ufern aller dieser Flüsse befinden sich ziemlich ausgedehnte Ebenen. An der Tsugaru-Straße liegen zwei große Halbinseln, die in ihrer Mitte die Bucht von Mutsu (陸奥) einschließen. In der Mitte der Küste des Stillen

Ozeans stößt nach Süden die Halbinsel Ojika (牡鹿) vor, westlich davon liegt die Sendai- (仙臺) Bucht. Der nördlich davon gelegene Teil der Küste ist reich an kleinen Buchten. Gering nur ist die Zahl dieser Vorsprünge an der Küste des Japanischen Meeres. Nur im Westen ragt die Halbinsel Oga (男鹿) ins Meer vor, die die Hachirōgata- (八郎潟) Bucht einschließt.

Der Ōu-Distrikt hat trotz der Ausdehnung seines Gebietes verhältnismäßig nur wenig Bewohner, und die Zahl der noch nicht angebauten Gegenden ist groß. Doch wird hier und da auf den Feldern lebhaft Viehzucht betrieben, und der Stellen in der Ebene, wo Getreide gewonnen wird, sind nicht wenig. Das Flußgebiet des Abukumagawa ist durch Seidenraupenzucht bekannt, während das des Noshirogawa wegen seiner Forstwirtschaft und seines Bergbaus einen Namen hat.

Die von Tōkyō kommenden Bahnen laufen auf beiden Seiten des Abukuma-Gebirges entlang, östlich und westlich. Beide Strecken vereinigen sich nördlich davon, und die Bahn erreicht die Küste der Bucht von Mutsu, um dann von neuem auf der Westseite entlang zu fahren nach Süden, so daß sie um Ōu einen (vollständigen) Kreis beschreibt. Der Verkehr auf dem Meer ist nicht sehr rege; und besonders an der Westküste, die dem Japanischen Meer zugekehrt ist, wird er während der Winterszeit durch Wind und Wellen häufig gestört.

Der Ōu-Distrikt wird verwaltungsrechtlich in sechs Ken eingeteilt. Im Süden liegt der Fukushima- (福島) Ken, im Norden der Aomori- (青森) Ken. Zwischen diesen, dem Stillen Ozean zugewandt, der Miyagi- (宮城) und der Iwate- (岸手) Ken, dem Japanischen Meer zugekehrt der Yamagata- (山形) und der Akita- (秋田) Ken.

Kapitel 5. Der Ōu-Distrikt. (2.)

Der Fukushima-Ken (ein großer Teil von Iwaki 磐城, ganz Iwashiro 岩代) reiht sich an den Kwantō-Distrikt an und ist der »Eingang« von Ōu. Durch das Ōu- und das Abukuma-Gebirge wird er in 3 Teile zerlegt, einen Mittel-, einen West- und einen Ostteil. Das Zentrum liegt im Flußgebiet des Abukumagawa, am Fluß selbst Fukushima, Sitz des Bezirksamts, in dessen Umgebung viel Habutae erzeugt wird. Auch der Westen ist im Flußgebiet des Abukuma gelegen; an der Küste liegt das durch Lackarbeiten berühmte Wakamats' (若松). Die Quelle des Abukuma bildet der Inawashiro- (猪苗代) See; nördlich davon erhebt sich der Bandaisan. Der Osten liegt dem Stillen Ozean zugewandt; diese dem Ibaraki-Ken benachbarte Gegend produziert viel Steinkohle.

Der Miyagi-Ken (ein Teil von Iwaki, ein großer Teil von Rikuzen 陸前) füllt ein Gebiet aus, das vom Unterlauf des Abukumagawa bis zum Unterlauf des Kitakamigawa reicht. Sendai (仙臺), Sitz des Bezirksamts,

liegt im Süden des Ken. ist die größte Stadt von Ōu, hat etwa 90000 Einwohner, ist Sitz des Oberkommandos der zweiten Division und produziert das Gewebe Sendaihira und Arbeiten aus fossilen Hölzern. Nordöstlich von Sendai liegt die Matsushima- (松島) Bucht, in der zahllose Inselchen verstreut liegen; eine jede ist mit grünen Kiefern bestanden. Die Landschaft ist außerordentlich schön.

Der Iwate-Ken (ein Teil von Rikuzen, ein großer Teil von Rikuchū 陸中, ein Teil von Muts' 陸奥) ist dem Miyagi-Ken im Norden benachbart. Der größte Teil gehört zum Flußgebiet des Kitakami. Am Oberlauf des Kitakami liegt Morioka (盛岡), der Sitz des Bezirksamts, ein Ort, der durch seinen lebhaften Pferdemarkt aufgeblüht ist. Kamaishi (釜石), an der Küste des Stillen Ozeans, ist durch den in der Nähe befindlichen, größten Eisenberg unseres Landes bekannt.

Der Aomori-Ken (ein großer Teil von Muts' 陸奥) liegt am Nordrand des Ōu-Distriktes: er ist auf 3 Seiten dem Meer zugewandt. Aomori, Sitz des Bezirksamts, liegt in der Südwestecke der Bucht von Muts' und ist ein wichtiger Verkehrspunkt zwischen Honshū und Hokkaidō. Die Entfernung bis nach Tōkyō beträgt annähernd 460 Ri (japanische Meilen). Im Nordostwinkel der Bucht liegt Ōminato (大湊), bekannt als wichtiger Kriegshafen. Das südwestlich von Aomori gelegene Hirosaki (弘前) ist Sitz des Oberkommandos der 8. Division. In der Umgegend werden viel Äpfel produziert.

Der Akita-Ken (ein Teil von Rikuchū 陸中, ein großer Teil von Ugo 羽後) liegt getrennt durch das Ōu-Gebirge mit dem Rücken an den Iwate-Ken. Das Gebiet liegt hauptsächlich in den Flußgebieten des Ōmono und des Noshiro. Am Ufer des Omono ist Akita (秋田), Sitz des Bezirksamts, gelegen. Das an der Mündung des Noshiro gelegene Noshiro ist als Stapelplatz für Holz, Kosaka (小坂), am Oberlauf, durch das Bergwerk, in dem Silber und Kupfer gewonnen wird, berühmt. Dieser Ken besitzt außer Kosaka noch mehr Bergwerke; an Produktionsmenge von Silber und Kupfer steht er in unserem Lande an erster Stelle.

Der Yamagata-Ken (ganz Uzen 羽前, ein Teil von Ugo 羽後) stößt, getrennt durch das Ōu-Gebirge, rückseitig an den Miyagi-Ken an. Das ganze Gebiet gehört in der Hauptsache zum Flußgebiet des Mogamigawa. In der Ebene am Oberlauf des Mogami liegen Yamagata und Yonezawa (米澤), beides große Städte. Yamagata ist Sitz des Bezirksamts, Yonezawa Produktionsort für Seidenstoffe. An der Mündung liegt ferner der Hafen Sakata (酒田).

Kapitel 6. Der Chūbu-Distrikt. (1.)

Der Chūbu-Distrikt liegt fast im Zentrum von Honshū, und zwar reiht sich der Osten an den Ōu- und den Kwantō-Distrikt an, während der Westen an den Kinki-Distrikt angrenzt. der Süden und Norden aber dem Meere zugewandt ist.

Dieser Distrikt ist der Breite nach in ganz Honshū der ausgedehnteste. Die Landschaft ist ihrem geographischen Charakter nach ein Hochland, und zahlreich sind die Gebirge. Der im Zentrum gelegene, beinah in nord-südlicher Richtung verlaufende Gebirgszug heißt das Hida- (飛驒) Gebirge. Westlich davon befindet sich das Hochplateau von Hida. Im Südosten laufen in paralleler Richtung das Kiso- (木曾) und das Akaishi- (赤石) Gebirge. Östlich von diesen Gebirgen liegt das vulkanische Fuji- (富士) Gebirge, das in nordsüdlicher Richtung verläuft und in dessen Mitte zahlreiche Vulkane emporragen. Unter ihnen ist der Fujisan der berühmteste Berg unseres Landes. Er bildet eine schöne Kegelform, und seine Höhe beträgt etwa 12 500 jap. Fuß. Außerdem liegt an der Ostgrenze der ununterbrochen Rauchwolken ausstoßende Asama (淺間); in der Mitte sind der Ontake (御岳), der Norikuragatake (乘鞍ガ岳), im Westen der Hakusan (白山) u. a. als Vulkane berühmt.

In diesem Distrikt gibt es zahlreiche große Ströme. Der Kiso- (木曾) gawa fließt zwischen dem Hida- und dem Kiso-Gebirge und wendet sich nach Südwesten. Der Tenryū- (天龍) gawa fließt zwischen dem Kiso- und dem Akaishi-Gebirge hindurch und geht nach Süden. Der Shinano- (信濃) gawa fließt östlich vom Hida-Gebirge hindurch und wendet sich nach Nordosten. Unter ihnen erreicht der Shinanogawa eine Länge von annähernd 100 japanischen Meilen; er ist damit einer der berühmten längsten Flüsse unseres Landes. Außer diesen sind zu nennen unter den nach Süden fließenden Strömen der Fujikawa, der Oi- (大井) gawa, unter den nach Norden gehenden der Jinzū- (神通) gawa, unter den in nordwestlicher Richtung fließenden der Kuzuryū- (九頭龍) gawa.

Obwohl das Land im allgemeinen gebirgig ist, finden sich doch an der Küste an manchen Stellen Ebenen. Die bekannteste, sich am Unterlauf des Shinanogawa hinziehende, heißt die Echigo- (越後) Ebene, die am Unterlauf des Kiso sich erstreckende heißt die Nobi- (濃尾) Ebene.

Im Osten liegt, an der Küste des Stillen Ozeans, die Halbinsel Izu (伊豆). Sie trennt die Sagami- und die Suruga- (駿河) bucht. Im Westen befinden sich die Mikawa- (三河) Bucht und das Meer von Ise (伊勢), zwischen ihnen stößt die Halbinsel Chita (知多) vor. In der Mitte, am Gestade des Japanischen Meeres, ragt die Halbinsel Noto (能登) hervor, die im Osten die Toyama- (富山) Bucht einschließt, im Nordosten aber der Insel Sado (佐度) gegenüberliegt. Westlich befindet sich die Wakasa- (若狹) Bucht, in der in reichem Maße Buchten und Vorsprünge liegen.

In den Ebenen dieses Distriktes wird viel Reis gebaut. Berühmt dadurch sind unter ihnen besonders die Echigo- und die Nobi-Ebene. In dem Gebiet am Oberlauf des Shinano und des Tenryū wird im allgemeinen die Seidenraupenzucht sehr lebhaft betrieben. Der Oberlauf des Kisogawa

ist berühmt durch Holzgewinnung. Die Fischerei blüht besonders in dem der Halbinsel Izu benachbarten Meer. Bonitos und Sardinen werden hier viel gefangen.

Hohe Berge und reißende Bäche sind in diesem Distrikt zahlreich vorhanden. In alten Zeiten gab es daher vieles, was den bequemen Verkehr hinderte. Jetzt aber ist er durch Eröffnung der Eisenbahn sehr erleichtert worden. Zu den Haupteisenbahnstrecken gehören die im Süden an der Küste des Stillen Ozeans entlangführende Tōkaidō-Linie und die zwischen dem Gebirge hindurchfahrende Chūō-Linie (Zentrallinie). Außerdem gibt es im Nordosten die Hauptlinie und im Westen die an der Küste des Japanischen Meeres entlangfahrende Hokuroku- (北陸) (Nordland-) Linie. Dort in dem am Japanischen Meer liegenden Gebiete ist die Schneehöhe zur Winterszeit sehr bedeutend, auch auf dem Meer sind die Wellen ungestüm, so daß nicht selten der Verkehr Störungen erleidet.

Verwaltungsrechtlich wird dieser Distrikt in 9 Ken eingeteilt. Der Shizuoka- (靜岡) sowie der Aichi- (愛知) Ken liegen am Stillen Ozean; der Niigata- (新潟), Toyama-, Ishikawa- (石川) und Fukui- (富井) Ken am Japanischen Meer. Im Innern des Landes sind gelegen der Gifu- (岐阜), der Nagano- (長野) und Yamanashi- (山梨) Ken.

Kapitel 7. Der Chūbu-Distrikt. (2.)

Der Shizuoka-Ken (ganz Tōtōmi 遠江, Suruga 駿河, ein großer Teil von Izu 伊豆) füllt ein zusammenhängendes Gebiet aus, welches von der Halbinsel Izu nach Westen bis in die Nähe des Hamana- (濱名) Sees verläuft. Im Zentrum des Ken liegt Shizuoka, im Westen Hamamatsu (濱松). Shizuoka ist der Sitz des Bezirksamts und produziert viel Lackwaren. In dem westlich vom Fujikawa sich bis an den Tenryūgawa erstreckenden Gebiete wird die Herstellung des Tees in großem Maßstabe betrieben und in dem von Shizuoka nordöstlich bis an die Ebene am Fuß des Fuji reichenden Gebiet sehr viel Papier hergestellt. Die Küste der Bucht von Suruga ist reich an landschaftlichen Schönheiten. Shimizu (清水), im Innern der Bucht, hat eine große Teeausfuhr. Auf der Halbinsel Izu gibt es zahlreiche warme Quellen, die bekannteste ist Atami (熱海) an der Ostküste.

Der Yamanashi-Ken (ganz Kai 甲斐) liegt nördlich des Fuji und ist auf allen vier Seiten von Bergen umgeben; in der Mitte schließt er die Ebene am Oberlauf des Fujikawa ein. In dieser Ebene liegt Kōfu (甲府), der Sitz des Bezirksamts. Es produziert Rohseide und Arbeiten aus Bergkristall; in der Nähe liegt eine berühmte Gegend, in der Wein gebaut wird. Im Osten der Ebene liegt der Sasago- (笹子) Paß, der von der Mittellinie der Eisenbahn überschritten wird. Die Gegend östlich des Sasago heißt Gunnai (群內) und ist durch Erzeugung von Seidenstoffen bekannt.

Der Aichi-Ken (ganz Owari 尾張 und Mikawa 三河) ist im Westen dem Shizuoka-Ken benachbart, der westliche Teil gehört zur Ebene von Nobi (濃尾). Nagoya (名古屋), Sitz des Bezirksamts, ist im Süden der Ebene gelegen und blickt auf das Meer von Ise. Es ist die größte Stadt des Chūbu-Distriktes: die Einwohnerzahl beträgt etwa 370 000. Es befindet sich dort das durch seine goldenen Delphine berühmte Schloß von Nagoya, ferner das Oberkommando der 3. Division und der Tempel von Atsuta (熱田). Handel und Gewerbe stehen in Blüte. In der Stadt sowie in dem umliegenden Gebiete werden viel Baumwollstoffe fabriziert. Seto (瀬戸), nordöstlich von Nagoya, ragt durch Porzellanherstellung hervor. Die Halbinsel von Chita (知多) ist berühmt durch Sake- und Shōyu-Brauerei. Toyohashi (豊橋), im Osten, ist Sitz des Oberkommandos der 15. Division.

Der Gifu-Ken (ganz Mino 美濃 und Hida 飛驒) füllt das Gebiet aus, das sich vom Nordwesten der Nobi-Ebene bis zum Hochland von Hida erstreckt. Sitz des Bezirksamts ist Gifu; es liegt an dem durch seinen mit Kormoranen betriebenen Fischfang berühmten Nagara-(長良)gawa. Im Gebiet am Oberlauf desselben liegen viele Ortschaften, in denen Papier gemacht wird; Ōgaki (大垣), im Südwesten von Gifu, befindet sich im Zentrum der Ebene, Sekigahara (關ヶ原), westlich davon, ist ein altes Schlachtfeld; weiter südwestlich, in den Bergen, befindet sich der berühmte Yōrō-(養老)Wasserfall. Das im Südosten des Ken gelegene Tajimi-(多知見) Gebiet stellt Porzellan her. Takayama (高山) ist eine im Zentrum des Hochplateaus von Hida gelegene Stadt.

Der Nagano-Ken (ganz Shinano 信濃) reiht sich im Osten an den Gifuken an, hier und da befinden sich Ebenen. Nagano, in der nördlichen Ebene gelegen, ist Sitz des Bezirksamts und berühmt durch den Zenk(w)ōji (善光寺). Das in der mittleren Ebene gelegene Matsumoto (松本) ist zusammen mit dem in der östlichen Ebene befindlichen Ueda (上田) ein Hauptstapelplatz für Seidenkokons und Papierarten. Am Oberlauf des Tenryū liegt der Suwa-(諏訪)See; in der Umgegend liegen Ortschaften, in denen besonders das Seidenhaspelgewerbe blüht.

Der Niigata-Ken (ganz Echigo 越後 und Sado 佐渡) reiht sich im Nordosten an den Nagano-Ken an; er liegt am Japanischen Meer; dazu gehört die Insel Sado. Niigata, der Sitz des Bezirksamts, liegt an der Mündung des Shinanogawa, und ist ein alter Vertragshafen, ist aber für die Ein- und Ausfahrt von Schiffen kein günstiger Ort. Dieser Ken ist bekannt durch reichliche Gewinnung von Petroleum. Das am Shinano gelegene Nagaoka ist hierfür der Hauptstapelplatz. An der westlichen Küste liegt Nao-ets' (直江津), ein wichtiger Knotenpunkt. Takata, südlich davon, ist Sitz des Oberkommandos der 13. Division. Auf Sado gibt es ein berühmtes Goldbergwerk.

Der Toyama-Ken (ganz Etchū 越中) schließt sich südwestlich an den Niigata-Ken an, im Norden ist er der Toyama-Bucht zugewandt. An

den übrigen drei Seiten ist er von Bergen umgeben, unter denen im Südosten der Tateyama (立山) emporragt. An dem Rande der Bucht von Toyama liegen ausgedehnte Ebenen, in deren Zentrum sich Toyama befindet; im Westen liegt Takaoka (高岡). Toyama, Sitz des Bezirksamts, ist berühmt durch seinen Handel mit Medikamenten, Takaoka als Produktionsort von Kupfergeräten und Lackwaren. Nördlich von Takaoka liegt der Hafen von Fushiki (伏木).

Der Ishikawa-Ken (ganz Kaga 加賀 und Noto 能登) stößt westlich an den Toyama-Ken an; der Nordostteil bildet die Halbinsel Noto. Kanazawa (金澤), Sitz des Bezirksamts, ist die größte Stadt am Japanischen Meer. Ihre Einwohnerzahl beträgt ungefähr 100 000; ferner ist sie Sitz des Oberkommandos der 9. Division. Dort befindet sich u. a. der Kenroku- (兼六) Park. Erzeugt werden Habutae, Porzellan usw. An der Nordküste der Halbinsel Noto liegt Wajima (輪島), ein bekannter Produktionsort von Lackwaren. An der Ostküste befindet sich der Hafen von Nanao (七尾).

Der Fukui-Ken (ganz Wakasa 若狹 und Echizen 越前) stößt im Südwesten an den Ishikawa-Ken an. Fukui, Sitz des Bezirksamts, liegt im Flußgebiet des Kuzuryūgawa. Der Ort hat eine lebhafte Habutae-Produktion. In der Stadt befindet sich der Fujishima- (藤島) Tempel, in dem Nitta Yoshisada (新田義貞) verehrt wird. An der Tsuruga-Bucht liegt Tsuruga (敦賀), der beste Hafen an der Küste des Japanischen Meeres. Von hier besteht zu bestimmten Zeiten eine bequeme Seeverbindung mit dem russischen Wladiwostok (浦潮斯德).

Kapitel 8. Der Kinki-Distrikt. (1.)

Der Kinki-Distrikt liegt südwestlich des Chūbu-Distriktes. Der Nordwesten davon schließt sich an den Chūgoku-Distrikt an und ist sowohl dem Japanischen Meer wie auch dem Binnenmeer zugewandt. Ferner bildet der Südosten die Halbinsel Ise, die in den Stillen Ozean vorstößt und im Osten vom Ise-umi, im Westen von der Ōsaka- (大阪) Bucht eingeschlossen wird. Der Nordwest- und der Südostteil sind sehr gebirgig, zwischen beiden Teilen liegt das sich von Nordosten nach Südwesten ausdehnende schmale Flachland eingeschlossen. Der Nordosten dieses Flachlandes ist die Ebene Ōmi (近江), der Südwesten die Ōsaka-Ebene. In der Mitte zwischen ihnen liegen die Ebenen von Kyōto (京都) und Nara (奈良). Beide grenzen aneinander an und sind nur durch einen flachen Gebirgsrücken von einander geschieden. In der Ōmi-Ebene befindet sich der größte See unseres Landes, der Biwa- (琵琶) See. Das Wasser des Sees wird bei seinem Ausfluß zum Yodo- (淀) gawa, der die Grenze zwischen den beiden Ebenen von Kyōto und Ōsaka bildet und in die Ōsaka-Bucht mündet.

Das Bergland im Südosten ist sehr hoch: es liegen dort der Sanjō-gatake (山上ガ岳), der Ōdaigawara- (大臺原) yama und andere

hohe Gipfel. Der Kino- (記) gawa, der Kumano- (熊野) gawa usw., alle diese Flüsse entspringen in dieser Gegend. Obwohl in der Hauptsache die Meeresküste arm an flachem Land ist, so gibt es doch an der Küste des Ise-Meeres eine ziemlich ausgedehnte Ebene, deren Nordseite an die Nobi-Ebene angrenzt. Das Bergland im Nordwesten ist nicht so hoch wie das im Südosten. Im Westen der Ōsaka-Bucht liegt die Insel Awaji (淡路), das westlich davon befindliche Meer nennt man die Harima-nada (播磨灘), die durch die Straße von Akashi (赤石) mit der Ōsaka-Bucht in Verbindung steht. Das Gestade der Meerenge und der Harima-nada ist ein reich mit Kiefern bewachsener sandiger Strand: die Landschaft ist außerordentlich schön. Den Punkt, an dem die Ōsaka-Bucht in das Außenmeer einmündet, nennt man die Kitan (記淡) Meerenge, die Stelle, an der die Harima-nada in das Außenmeer übergeht, die Naruto- (鳴門) Straße. Den Südrand der Halbinsel Kii bildet das Shionomisaki (潮岬) (Gezeitenvorgebirge). Von hier aus heißt der nordöstliche Teil des Meeres die Kumano-nada, die durch die Halbinsel Shima (志摩) vom Ise-Meer getrennt ist. Am Japanischen Meer liegen die beiden Buchten von Miyazu (宮津) und Maizuru (舞鶴).

Im Bereich der Ebene werden Gemüsesorten sowie Reis usw. gebaut; in dem Bergland im Südosten ferner gibt es zahlreiche Wälder, aus denen man Holz und Holzkohle usw. gewinnt. Die Fischerei blüht im Ise-Meer und in der Kumano-nada; es werden dort viel Sardinen, Krabben, Wale u. a. gefangen. An der Shima-Halbinsel gibt es Orte, wo Perlen gewonnen werden.

Diese Gegend ist in ganz Japan am frühesten zivilisiert worden. Zahlreich sind die berühmten Stätten. Städte wie Dörfer. Im Bereich der Ebene ist der Verkehr außerordentlich bequem; an Eisenbahnen gibt es dort die Tōkaidō-Linie, die Kwansei- (關西) Linie, die Sanyō- (山陽) Linie u. a. Für den Seetransport bilden die beiden Häfen von Kōbe (神戶) und Ōsaka den Mittelpunkt; von dort gelangt man überall hin.

Verwaltungsrechtlich wird der Kinki-Distrikt eingeteilt in 2 Fu und 5 Ken. In der Nähe des Biwa-Sees liegt der Shiga- (滋賀) Ken, westlich an diesen grenzt der Kyōto-Fu, der Ōsaka-Fu und der Hyōgo- (兵庫) Ken, ferner auf der Halbinsel im Südosten der Miye- (三重) Ken, im Südwesten der Wakayama- (若山) Ken, im Zentrum der Nara-Ken.

Kapitel 9. Der Kinki-Distrikt. (2.)

Der Shiga-Ken (ganz Ōmi 近江) füllt das in der Nachbarschaft des Biwa-Sees gelegene Gebiet aus und ist auf allen 4 Seiten von Bergen umgeben. Der Biwa-See ist für den Wassertransport von großem Wert; am Seegestade gibt es viele landschaftlich schöne Orte. Ein in der Südwestecke

des Sees bei Ōtsu (大津) beginnender Kanal geht bis Kyōto. Ōtsu ist der Sitz des Bezirksamts; nordwestlich davon liegt der Hieizan (比叡山), auf dem sich u. a. der Enryaku- (延暦) Tempel befindet. An der Ostküste des Sees liegen Hikone (彦根), Maibara (米原) und Nagahama (長濱). Maibara ist ein wichtiger Punkt für den Eisenbahnverkehr. Nagahama ist bekannt als Produktionsort für Kreppseide.

Der Kyōto-Fu (ganz Yamashiro 山城, Tango 丹後 und ein großer Teil von Tamba 丹波) reicht vom Gebiet der Kyōto-Ebene bis zu dem Bergland im Nordwesten. Kyōto, Sitz des Bezirksamts, liegt im Norden der Ebene und erstreckt sich am Kamo- (加茂) gawa. Die Entfernung bis Tōkyō beträgt annähernd 330 Meilen, die Einwohnerzahl beläuft sich auf etwa 450 000. Die Stadt war seit Kammu- (桓武) tennō während eines Zeitraums von mehr als 1000 Jahren kaiserliche Residenz mit dem kaiserlichen Schloß. Außerdem befinden sich innerhalb und außerhalb der Stadt außer dem Heianjingū (平安神宮) und dem Hongwanji (本願寺) eine große Zahl von berühmten Shintō- sowie buddhistischen Tempeln; auch was den Reichtum an historischen Plätzen betrifft, steht die Stadt im ganzen Lande an der Spitze. Es befindet sich dort ferner die kaiserliche Universität Kyōto, das kaiserliche Museum, der Sitz des Oberkommandos der 16. Division usw. Groß ist die Herstellung an Erzeugnissen der Kunstgewerbeindustrie; sehr berühmt sind auch die Textilwaren, das Porzellan, die Lackwaren u. a. Im Süden Kyōto's liegt das als Produktionsgebiet für Tee bekannte Uji (宗治). In der am Japanischen Meer gelegenen Maizuru- (舞鶴) Bucht liegt der Kriegshafen Maizuru. Amanohashidate (天橋立) in der Tsuruga Bucht ist berühmt durch seine landschaftliche Schönheit.

Der Nara-Ken (ganz Yamato 大和) reicht von der Nara-Ebene bis zu dem Bergland im Süden. Diese Ebene ist die Stelle, die seit Jimmu- (神武) tennō zahlreiche Kaiser zur Residenz zu bestimmen geruht haben. Beginnend mit dem Grabe des Jimmu, dem Kashiwara- (橿原) Tempel, dem Hōryū- (法隆) tempel usw. ist die Zahl der Shintō- und buddhistischen Tempel sehr groß. Mitten unter ihnen liegt das Bezirksamt Nara. Die Stadt ist mehr als 70 Jahre die Residenz der Nara-Dynastie gewesen; der Kasuga- (春日) Tempel, der Tōdai- (東大) Tempel usw. sind sämtlich im Lande berühmt. Ferner befinden sich dort das Shōsō-in (正倉院), das kaiserliche Museum usw.

Der Yoshino- (吉野) gawa bildet den Oberlauf des Kino (記) gawa; im Süden des Flusses liegt der Yoshinoyama, den Kaiser Godaigo (御醍醐) zu seinem Aufenthalte zu bestimmen geruht hatte. Die Gegend ist berühmt durch ihre Kirschbäume.

Der Miye-Ken (ganz Iga 伊賀, Ise 伊勢, Shima 志摩, ein Teil von Kii 紀伊) füllt das Gebiet aus, welches am Ise-Meer und an der

Kumano-nada gelegen ist. Tsu (津), an der Küste des Ise-Meeres, ist Sitz des Bezirksamts; an dem südöstlich davon befindlichen Ujiyamada (宗治山田) befindet sich ein Shintō-Tempel. Das nördlich von Tsu gelegene Yokkaichi (四日市) ist der Hafen des Ise-Meeres. Kuwana (桑名), an der Mündung des Kisogawa gelegen, ist bekannt durch seinen lebhaften Reishandel.

Der Wakayama-Ken (ein großer Teil von Kii 記伊) füllt den südwestlichen Teil der Halbinsel Izu aus. An der Mündung des Kinogawa liegt Wakayama, der Sitz des Bezirksamts; es erzeugt viel Baumwollflanell. Südlich davon, an der Meeresküste, liegt der durch seine Schönheit berühmte Ort Wakanoura (和歌ノ浦). Das in der Nähe befindliche Kuroe (黒江) produziert viel Lackwaren. Östlich von Wakayama liegt der Kōya- (高野) san, auf dem sich der berühmte Kongōbu- (金剛峯) Tempel befindet. Auf diesem Berge entspringt der Arita- (有田) gawa, dessen Flußgebiet als Produktionsgegend für Orangen bekannt ist. Das an der Mündung des Kumanokawa gelegene Shingū (新宮) ist ein Holzstapelplatz. Südwestlich davon, im Gebirge, befindet sich der Wasserfall von Nachi (那智).

Der Ōsaka-Fu (ganz Kawachi 河内, Izumi 和泉, ein Teil von Setts' 攝津) füllt den größten Teil der Ōsaka-Ebene aus, in deren Südostecke sich der Kongōsan (金剛山) erhebt. Am Ausfluß des Yodogawa liegt Ōsaka, der Sitz des Bezirksamts. Die Entfernung bis nach Tōkyō beträgt 355 Meilen; die Einwohnerzahl der Stadt beläuft sich auf etwa 1 200 000; sie ist damit die zweitgrößte Stadt unseres Landes. Der Verkehr zu Wasser und zu Lande ist außerordentlich bequem, Handel und Gewerbe stehen in großer Blüte. In der Stadt liegt die berühmte Burg von Ōsaka; in der Burg befindet sich der Sitz des Oberkommandos der 4. Division. Sakai (堺), südlich von Ōsaka, ist ein durch Herstellung von Messerschmiedewaren berühmter Ort.

Der Hyōgo-Ken (ein Teil von Setts' 攝津, Tamba 丹波, ganz Tajima 但馬, Harima 播磨, Awaji 淡路) stößt an den Chūgoku-Distrikt an; der Norden liegt am Japanischen Meer, der Süden ist der Ōsaka-Bucht und der Harimanada zugewandt. Bezirksamt ist das an der Ōsaka-Bucht gelegene Kōbe. Kōbe hat etwa 380 000 Einwohner und ist mit Yokohama der größte Vertragshafen unseres Landes. Die hauptsächlichsten Ausfuhrartikel sind Kupfer, Baumwollstoffe usw., Haupteinfuhrartikel sind Baumwolle, Eisen, Eisenwerkzeuge usw. Auch die Industrie ist lebhaft. Die Produktionsmenge an Streichhölzern ist eine sehr große, ferner ist dort eine große Schiffswerft. In der Stadt liegt der Minato- (湊川) gawa-jinja, in dem Kusunoki Masashige (楠木正成) verehrt wird. Das östlich von Kōbe an der Ōsaka-Bucht sich hinziehende Gebiet nennt man die Nada (灘), eine Gegend, die bekanntlich »klaren Sake« produziert.

Himeji (姫路) liegt in der Ebene an der Küste der Harimanada und ist Sitz des Oberkommandos der 10. Division. In dem nördlich davon gelegenen Gebirge befindet sich das Bergwerk Ikuno (生野), in dem Silber und Kupfer gewonnen wird. Im Südwestwinkel des Ken liegt ferner Akō (赤穂), wo viel Salz gewonnen wird.

Kapitel 10. Der Chugoku-Distrikt. (1.)

Der Chūgoku-Distrikt schließt sich westlich an den Kinki-Distrikt an und erstreckt sich der Länge nach in westöstlicher Richtung. Getrennt durch das Binnenmeer von Seto, liegt er im Süden Shikoku gegenüber, im Norden ist er dem Japanischen Meer zugewandt. Der Südwestrand liegt, geschieden durch die Meerenge von Shimonoseki (下ノ關), dem Nordrande von Kyūshū gegenüber.

Was dieses Gebiet anlangt, so läuft das Chūgoku-Gebirge von Ost nach West, und es wird dem geographischen Charakter des Landes nach in die beiden Teile, den Sanin (山陰) und den Sanyō (山陽), eingeteilt. Obwohl das Land im allgemeinen sehr wellig ist, so gibt es doch hohe Erhebungen nur außerordentlich wenig. Auch gibt es keine großen und langen Flüsse; immerhin zählen der Gōnogawa (江ノ川), der Asahi- (旭) kawa, der Ōda- (大田) gawa usw. zu den bedeutenderen.

Die Küste des Seto-Binnenmeeres ist reich an Buchten und Landzungen, im Meere liegen zahlreiche Inselchen; die Landschaft ist außerordentlich schön. An der Küste des Japanischen Meeres sind wenig Buchten und Vorsprünge, nur in der Mitte befindet sich die Halbinsel Shimane (嶋根), die den Shinji- (宍道) See und das Naka-umi (中海) einschließt. An Inseln gibt es dort nur die Oki- (隱岐) Inselgruppe.

In dem Bergland des Chūgoku-Distriktes wird an manchen Stellen Eisensand, Kupfer usw. gewonnen, auch wird die Rinderzucht betrieben. In den Gebieten am Unterlaufe aller Flüsse wird viel Reis angebaut, in den Gegenden an der Küste blüht im allgemeinen die Fischzucht; am Gestade des Seto-Binnenmeeres gibt es viele Orte, in denen das Gewerbe der Salzgewinnung viel betrieben wird.

An der Küste des Seto-Binnenmeeres geht in westöstlicher Richtung die Sanyō-Linie der Eisenbahn, die einen Teil der Honshū durchquerenden Hauptstrecke bildet. Wegen der großen Zahl der Hafenbuchten ist der Seetransport sehr lebhaft. Es gibt jedoch an der Küste des Japanischen Meeres die Bequemlichkeit weiterer Bahnen nur in geringem Maße, auch der Seetransport ist in der stürmischen Winterzeit recht gering.

Verwaltungsrechtlich teilt man den Chūgoku-Distrikt in 5 Ken ein. Der Okayama- (岡山) und der Hiroshima- (廣島) Ken liegen nebeneinander am Seto-Binnenmeer; der Tottori- (鳥取) und der Shimane- (島根) Ken sind nebeneinander am Japanischen Meer gelegen. Der das Gebiet am Westrand ausfüllende Ken ist der Yamaguchi- (山口) Ken.

Kapitel 11. Der Chūgoku-Distrikt. (2.)

Der Okayama-Ken (ganz Mimasaka 美作, Bizen 備前, Bichū 備中) füllt das Gebiet am Asahikawa und das Gebiet in der Nachbarschaft aus. Am Unterlauf des Asahikawa liegt Okayama, der Sitz des Bezirksamts und des Oberkommandos der 17. Division. In der Stadt befindet sich der berühmte Kōraku (後樂) Park. Westlich von Okayama gibt es zahlreiche Orte, wo Strohgeflecht, gemusterte Binsenmatten usw. hergestellt werden; auf der Halbinsel Kojima (兒島), im Süden wird die Industrie der Salzgewinnung lebhaft betrieben. Tsuyama (津山), im Norden, ist eine Bergstadt.

Der Hiroshima-Ken (ganz Bingo 備後, Aki 安藝) grenzt im Westen an den Okayama-Ken. Hiroshima, Sitz des Bezirksamts, liegt am Ausfluß des Ōda-(大田)gawa; die Einwohnerzahl beträgt etwa 300 000, die Stadt ist damit in Chūgoku die größte. In der Stadt befindet sich das Oberkommando der 5. Division. Das in der Front gelegene Meer heißt die Hiroshima-Bucht. Östlich davon an der Küste liegt der Kriegshafen Kure (吳); dort befindet sich eine Schiffswerft und ein Stahlwerk. Im Westen der Bucht liegt ferner Itsukushima (嚴島), berühmt durch landschaftliche Schönheit. Östlich, an der Küste liegt Onomichi (尾ノ道), in dessen Umgebung viel Mattenaußenseiten hergestellt werden.

Der Yamaguchi-Ken (ganz Suō 周防, Nagato 長門) ist am Westrand des Chūgoku-Distriktes gelegen und auf drei Seiten vom Meer umgeben. Yamaguchi, Sitz des Bezirksamts, liegt ungefähr in der Mitte des Ken. Südöstlich davon, an der Küste, liegt Mitajiri (三田尻), in dessen Umgebung das Gewerbe der Salzgewinnung blüht. Shimonoseki, am Südwestrand des Ken, ist von Ōsaka 350 Meilen entfernt und liegt, getrennt durch eine Meerenge, dem im Fukuoka-Ken gelegenen Moji (門司) gegenüber; es bildet die Sperre für das Seto-Binnenmeer. Hagi (萩) ist eine Stadt an der Küste des Japanischen Meeres.

Der Shimane-Ken (ganz Izumo 出雲, Iwami 石見, Oki 隱岐) stößt an den Hiroshima-Ken mit der Rückseite. Er füllt das am Japanischen Meer gelegene Gebiet und die Inselgruppe Oki aus. Matsuye (松江), Sitz des Bezirksamts, liegt am Ostufer des Shinji-Sees. Kizuki (杵築), westlich vom See, ist durch den großen Shintō-Tempel (Izumodaijinja 出雲大神社) berühmt. Das im südwestlichen Teil des Ken gelegene Hamada (濱田) ist ein wichtiger Hafen im Gebiet des Sanindō. Auf Oki blüht die Fischerei; es werden dort getrocknete Tintenfische in großer Menge produziert.

Der Tottori-Ken (ganz Inaba 因幡, Hōki 伯耆) stößt mit der Rückseite an den Okayama-Ken und liegt am Japanischen Meer. Im Osten des Ken liegt Tottori, Sitz des Bezirksamts. Der im Westen befindliche Daisen (大山) ist der höchste Gipfel in Chūgoku; nordöstlich da-

von liegt der Senjō-(船上)san. Am Naka-umi (中海) liegt Yonago (米子). Die im Osten des Naka-umi vorspringende Landzunge ist die Yomigahama (夜見ガ濱), an deren Nordrand Sakai (境) liegt, ein im Gebiet des Sanindō wichtiger Hafen.

Band II.

Kap. I. Der Shikoku-Distrikt 1. Kap. II. Der Shikoku-Distrikt 2. Kap. III. Der Kyūshū-Distrikt 1. Kap. IV. Der Kyūshū-Distrikt 2. Kap. V. Der Taiwan-Distrikt 1. Kap. VI. Der Taiwan-Distrikt 2. Kap. VII. Der Hokkaidō-Distrikt 1. Kap. VIII. Der Hokkaidō-Distrikt 2. Kap. IX. Der Karafto-Distrikt. Kap. X. Der Chōsen-Distrikt 1. Kap. XI. Der Chōsen-Distrikt 2. Kap. XII. Kantōshū und die Mandschurei. Kap. XIII. Die Welt 1. Kap. XIV. Die Welt 2. Kap. XV. Die Welt 3. Kap. XVI. Die Welt 4. Kap. XVII. Allgemeines über die Geographie Japans.

Kapitel 1. Der Shikoku-Distrikt (1.).

Der Shikoku-Distrikt besteht aus der Insel Shikoku sowie den in ihrer Nachbarschaft befindlichen kleineren Inseln. Er liegt im Norden, getrennt durch das Seto-Binnenmeer, dem Chūgoku-Distrikt gegenüber; im Osten wendet sie sich der Halbinsel Izu zu, ist im Süden dem Stillen Ozean zugewandt; im Westen endlich blickt sie nach der Insel Kyūshū hinüber.

Auf der Insel Shikoku befindet sich der in ostwestlicher Richtung verlaufende Shikoku-Gebirgszug, in dem der Tsurugi-(劍)san, der Ishizuchi-(石鎚)san als hohe Gipfel emporragen. Die Flüsse entspringen in der Hauptsache in diesem Gebirge und fließen in den drei Richtungen Ost, Nord und Süd. Der größte ist der Yoshino-(吉野)gawa. Die ganze Insel ist sehr gebirgig; Ebenen sieht man nur am Unterlauf der vielen Flüsse und an der Meeresküste. Die Küste ist arm an Vorsprüngen und Buchten; die Tosa-(土佐)Bucht, im Süden, ist die bekannteste.

Am Unterlauf des Yoshinogawa erstreckt sich eine Ebene, auf der in lebhafter Weise Indigo kultiviert wird. Im Nordosten wird viel Strohgeflecht hergestellt; westlich von der Mitte produziert man viel Papier. Das Meer an der Küste ist reich an Wasserprodukten, besonders im Süden der Tosa-Bucht ist der Fang von Walen und Bonitos lebhaft; am Strande des Seto-Binnenmeeres wird das Gewerbe der Salzgewinnung betrieben.

Nicht allenthalben sind Eisenbahnen, und, obwohl der Verkehr über Land nicht bequem ist, gibt es doch an der Küste des Seto-Binnenmeeres viele Häfen, und der Verkehr über Meer ist sehr lebhaft.

Der Shikoku-Distrikt wird verwaltungsrechtlich eingeteilt in vier Ken. Die beiden aneinanderliegenden Ken Tokushima (德島) und Kagawa (香川) füllen den Osten aus, westlich davon schließen sich die beiden aneinanderliegenden Ken Ehime (愛媛) und Kōchi (高知) an.

Kapitel 2. Der Shikoku-Distrikt (2.).

Der Tokushima-Ken (ganz Awa 阿波) füllt den größten Teil des Yoshinogawa-Flußgebietes und das südlich davon gelegene Gebiet aus. Nahe der Mündung des Yoshinogawa liegt Tokushima, der Sitz des Bezirksamts. Zwischen der Stadt und Osaka besteht ein reger Dampferverkehr. Muya (撫養), nordöstlich davon, ist bekannt als Salzgewinnungsort. Die in der Nähe befindliche Naruto-(鳴門) Meerenge bildet den Ausfluß des Seto-Binnenmeeres; die Strömung ist dort sehr reißend.

Der Kagawa-(ganz Sanuki 讃岐) Ken schließt sich nördlich an den Tokushima-Ken an und ist dem Seto-Binnenmeer zugewandt. An der Nordküste liegen Takamats' (高松) und Marugame (丸龜). Takamats' ist Sitz des Bezirksamts und ein wichtiger Hafen am Seto-Binnenmeer. Im Osten blickt es hinüber nach Yashima (屋島), südlich der Stadt liegt der Ritsurin-(栗林) Park. In dem nordöstlich von Marugame gelegenen Sakaide (坂出) wird das Gewerbe der Salzgewinnung sehr lebhaft betrieben, das im Süden befindliche Kotohira (琴平) ist bekannt durch den Kotohira-(金刀平羅) Tempel. In der Nähe von Kotohira liegt das Oberkommando der 11. Division.

Der Ehime-Ken (ganz Iyo 伊豫) stößt südwestlich an den Kagawa-Ken an; er ist dem Seto-Binnenmeer zugewandt. Am Westrand, zwischen Satamisaki (佐田岬) und der Insel Kyūshū, liegt die Buyo-(豊豫) Meerstraße. Matsuyama (松山), in der Mitte des Ken, ist Sitz des Bezirksamts und stellt die Iyogasuri (伊豫紺) genannte gemusterte Seide her. In der Nähe befindet sich der Badeort Dōgo (道後). Östlich, im Gebirge, liegt das Bergwerk Besshi (別子), wo viel Kupfer gewonnen wird.

Der Kōchi-Ken (ganz Tosa 土佐) stößt mit der Rückseite an den Ehime-Ken an und erstreckt sich südöstlich von ihm. Im Zentrum des Ken liegt Kōchi (高知), Sitz des Bezirksamts. Im ganzen Ken wird die Papierindustrie betrieben, an der Küste ist die Herstellung von getrocknetem Bonito lebhaft. Ferner werden im südwestlichen Meer Korallen (sango 珊瑚) gefunden.

Kapitel 3. Der Kyūshū-Distrikt. (1.)

Der Kyūshū-Distrikt besteht aus der südwestlich von Honshū und Shikoku gelegenen Insel Kyūshū, den dazu gehörigen Inseln und der Ryūkyū-Inselkette. Auf der Insel Kyūshū befindet sich das in südwestlicher Richtung verlaufende Kyūshū-Gebirge, in dem nicht wenig hohe Gipfel sind. Im Norden dieses Gebirges liegen der Aso-(阿蘇) san, im Süden der Kirishima-(霧島) yama.

Die Flüsse entspringen hauptsächlich in diesem Gebirge. fließen nach Westen oder Osten und münden ins Meer. Der Chikugo-(筑後)gawa, der Kuma-(球磨)gawa. der Ōyodo-(大淀)gawa usw. zählen zu den bedeutendsten. In dem Gebiete am Unterlauf des Chikugogawa liegt eine fruchtbare Ebene.

Kyūshū's Meeresküste hat viele Buchten und Landzungen, ist ferner reich an Inseln. Im Westen ragt die Halbinsel Shimabara (島原) hervor, die der Insel Amakusa (天草) gegenüber liegt. Sie beherrscht den Ausgang des Ariake-(有明) no-umi, im Süden befinden sich die beiden Halbinseln Satsuma (薩摩) und Ōsumi (大隅), die zwischen sich die Bucht von Kagoshima (鹿兒島) einschließen. In dem Zwischenraume bis zu der im Süden befindlichen Inselgruppe Ryūkyū liegen zahlreiche Inselchen verstreut; zwischen dem im Nordwesten gelegenen Korea und Japan liegen Iki (壹岐) und Tsushima (對馬).

In den Ebenen wird viel Reis angebaut. Vom Westen bis zum Süden wird der Anbau der süßen Kartoffel in großem Maßstabe betrieben. Südlich der Mitte ist die Pferdezucht sehr lebhaft. Von dem Flußgebiet des im Norden gelegenen Onga-(遠賀) gawa an sind die Orte, in denen Steinkohle gefördert wird, sehr zahlreich; ihre Produktionsmenge macht mehr als die Hälfte der Gesamtproduktionsmenge Japans aus. Im Süden gibt es nicht wenig Gebiete, wo Gold gewonnen wird. Das benachbarte Meer ist reich an Wasserprodukten; an der westlichen und südlichen Küste gewinnt man viel getrocknete Bonito- und Tintenfische usw.

Die Eisenbahn, die von dem am Nordrand von Kyūshū gelegenen Moji (門司) ausgeht und bis Kagoshima geht. bildet die Hauptlinie. Neben der Nagasaki-(長崎) Linie gibt es noch zahlreiche Nebenlinien. Der Verkehr über Meer ist an der Nordküste am lebhaftesten; es sind dort nicht wenige durch Steinkohlenausfuhr bekannte Häfen.

Der Kyūshū-Distrikt wird verwaltungsrechtlich in 8 Ken eingeteilt. Der Fukuoka- (福岡) Ken liegt im Norden in der Mitte, der Ōita-(大分) Ken südöstlich davon, der Saga- (佐賀) Ken südwestlich davon. Der Nagasaki-Ken reiht sich westlich an den Saga-Ken an; er umfaßt auch viele Inseln. Der Kumamoto-(熊本) und der Miyasaki-(宮崎) Ken befinden sich, indem sie sich mit der Rückseite berühren, im Zentrum. Der Kagoshima-Ken vereinigt die beiden Halbinseln Satsuma und Ōsumi und die südlich davon verstreut liegenden Inseln. Der Okinawa-Ken (沖繩) füllt das Gebiet der Ryūkyū-Inselreihe aus.

Kapitel 4. Der Kyūshū-Distrikt. (2.)

Der Fukuoka-Ken (ganz Chikuzen 筑前, Chikugo 筑後 und ein Teil von Buzen 豐前) liegt am Japanischen Meer, am Seto-Binnenmeer und am Ariake-no-umi; hie und da befinden sich Ebenen. Das am Japa-

nischen Meer gelegene Fukuoka ist Sitz des Bezirksamts. Ferner liegt in diesem Ort die medizinische Hochschule: bekannt ist die Herstellung von Hakata-(博多) Geweben. Das an der Meerenge von Shimonoseki gelegene Moji ist für den Verkehr die »Kehle« Kyūshū's; es ist berühmt durch Steinkohlenausfuhr. In Kokura (小倉), südwestlich davon, liegt das Oberkommando der 12. Division. In Yawata (八幡) ist ein staatliches Eisenwerk. Im Südosten von Fukuoka liegt der Dazaifu-(太宰府) Tempel, in dem Sugawara no Michizane (菅原道眞) verehrt wird. Kurume (久留米), am Unterlauf des Chikugogawa gelegen, ist berühmt durch das Kurume-Gewebe, und ist der Sitz des Oberkommandos der 18. Division. Südlich von Kurume befindet sich das Kohlenbergwerk Miike (三池), das viel Steinkohle fördert, welche von dem Hafen Miike exportiert wird.

Der Saga-Ken (ein Teil von Hizen 肥前) reiht sich westlich an den Fukuoka-Ken an und liegt am Japanischen Meer sowie am Ariake-no-umi. Auf der am Ariake-no-umi sich erstreckenden Ebene liegt der Sitz des Bezirksamts, Saga. Arita (有田), im Westen davon, produziert viel Porzellan.

Der Nagasaki-Ken (ein Teil von Hizen, ganz Iki, Tsushima) stößt westlich an den Saga-Ken an. Er umfaßt auch die beiden genannten Inselgruppen. Die Küste ist sehr reich an Buchten und Landzungen. Nagasaki, der Sitz des Bezirksamts, liegt im Südwesten, hat etwa 180 000 Einwohner und ist ein bekannter Vertragshafen. Die Ausfuhr von Meeresprodukten ist groß, auch gibt es dort eine große Schiffswerft. Sasebo (佐世保), nördlich davon, ist Kriegshafen. Tsushima liegt, getrennt durch die Korea-Straße, Korea gegenüber; Takeshiki (竹敷) ist ein wichtiger Hafen der Marine.

Der Kumamoto-Ken (ganz Higo 肥後) liegt, getrennt durch das Ariake-no-umi, dem Nagasaki-Ken gegenüber. Wenn man von Osten nach Süden geht, häufen sich die Berggipfel, unter denen der berühmte Asosan emporragt. In der westlich vom Asosan gelegenen Ebene liegt Kumamoto, der Sitz des Bezirksamts. Es befindet sich dort das berühmte Schloß von Kumamoto, in dem das Oberkommando der 6. Division liegt. Die im Südwesten befindliche Insel Amakusa erzeugt »rauchlose« Kohle.

Der Ōita-Ken (Bungo 豊後, ein Teil von Buzen 豊前) stößt im Nordosten an den Kumamoto-Ken an und liegt am Seto-Binnenmeer. Die Halbinsel Kunisaki (國東) ragt nach Nordosten vor; südlich davon befindet sich die Bucht von Beppu (別府). Ōita, an der Bucht gelegen, ist Sitz des Bezirksamts, unweit befindet sich der Badeort Beppu. Auf der Halbinsel Kunisaki werden viel Mattenoberseiten hergestellt. Usa (宇佐), im Norden, ist durch seinen Hachiman-(八幡) Tempel berühmt. Der Yamakuni-(山國)gawa, an der Nordwestgrenze, ist durch die Merkwürdigkeit der Landschaft bei Yabakei (耶馬溪) bekannt.

Der Miyasaki-Ken (ganz Hiūga 日向) liegt im Süden des Ōita-Ken: der Osten ist dem Stillen Ozean zugewandt. Das Gestade ist arm an Buchten und Landzungen, im Innern sind viele Berggipfel übereinander; es gibt nicht wenig Steppengebiete, die noch nicht urbar gemacht sind. Nahe der Mündung des Oyodogawa liegt Miyasaki, der Sitz des Bezirksamts.

Der Kagoshima-Ken (ganz Ōsumi und Satsuma) besteht aus den beiden im Süden von Kyūshū liegenden Halbinseln und einer Anzahl von Inseln. Der Sitz des Bezirksamts Kagoshima liegt an der Bucht von Kagoshima; es wird dort Satsuma-Gewebe und Satsuma-Porzellan hergestellt. Das an der Nordküste der Bucht gelegene Kokubu (國分) ist bekannt als Produktionsort von Tabak. Ōshima (大島), im Süden, ist bekanntlich Produktionsort von Tsumugi-Gewebe (絣) und braunem Zucker.

Der Okinawa-Ken besteht aus mehr als 50 Inseln; Okinawajima ist die größte davon. Das Klima ist sehr warm; es werden viel süße Kartoffeln, Zuckerrohr usw. angebaut. Ferner wird im allgemeinen die Schweinezucht betrieben. Nafa (那覇), Sitz des Bezirksamts, ist ein wichtiger im Südwesten von Okinawajima gelegener Hafen, der ein bekanntes Gewebe (Ryūkyūtsumugi genannt) produziert.

Kapitel 5. Der Taiwan-Distrikt. (1.)

Taiwan befindet sich am Südwestrande Japans. Der Westen der Insel liegt, getrennt durch die Formosastraße (臺灣海峽), China gegenüber, der Osten ist dem Stillen Ozean zugewandt.

Diese Insel ist dem geographischen Charakter nach in nordsüdlicher Richtung langgestreckt. Der sie durchquerende Gebirgszug nimmt fast die ganze östliche Hälfte der Insel ein. In dem Gebirge liegt der Niitaka- (新高) yama, dessen Höhe mehr als 13 000 Fuß beträgt; er ist damit der höchste Berg unseres Landes. An der Westseite des Gebirges erstreckt sich eine weite Ebene, die von vielen Flußläufen durchschnitten wird; der bekannteste ist der Tamsui- (淡水) gawa im Norden.

Die Küste ist arm an Krümmungen, die Westküste bildet ein seichtes Gestade, während die Ostküste in der Hauptsache steil und klippenreich ist. Zugehörige Inseln sind selten; bedeutend unter ihnen sind nur die Hōkotō- (澎湖島) Inseln in der Formosastraße.

Das Klima ist sehr warm und die Regenmenge groß. In der Ebene gedeihen der Akō-Baum (榕), Bambusarten, die Banane usw. gut, im Gebirge erreicht der Kampferbaum eine riesige Höhe.

Was das Gewerbe betrifft, so herrscht der Ackerbau vor. Es werden angebaut in Menge: Reis, Zuckerrohr, Tee, die süße Kartoffel usw. Was besonders Reis betrifft, so wird er zweimal im Jahr geerntet. Im Norden ist die Teebereitung, im Westen am Meeresgestade die Salzgewinnung, im Süden die Herstellung von Zucker lebhaft. Die Kampferfabrikation wird weithin im Gebirge betrieben. Vor allem werden viel Tee und Kampfer

ins Ausland exportiert. Ferner findet sich unter den Haustieren das Schwein, der Büffel usw.

Die Eisenbahn durchquert den Westen, Dampfschiffe stellen den Verkehr her zwischen der Insel und Japan (dem Inlande) einerseits und China anderseits. In neuerer Zeit ist der Verkehr bequemer geworden. Weil jedoch an der Küste wenig gute Häfen sind, so entgeht die Verbindung zu Wasser und zu Lande nicht der Unbequemlichkeit.

Die Einwohnerzahl beträgt etwa 3 000 000. In der Hauptsache sind es die Nachkommen von aus China ausgewanderten Leuten. Sie wohnen meist in der Ebene und betreiben das Gewerbe des Ackerbaus. Außerdem gibt es seit alters her zahlreiche Stämme von Eingeborenen, die hauptsächlich im östlichen Gebirge wohnen. Es gibt auch jetzt noch nicht wenige in unzivilisiertem Zustande, welche das Morden lieben. In neuerer Zeit hat die Zahl der einwandernden Japaner nach und nach zugenommen, ihre Zahl beläuft sich auf fast 80 000.

Kapitel 6. Der Taiwan-Distrikt. (2.)

Taihoku (臺北) ist der Sitz des Generalgouvernements von Taiwan und liegt am Tamsuigawa. Es hat ungefähr 90 000 Einwohner; das Gewerbe der Teebereitung steht in Blüte. Kirun (Kelung) (基隆), nordöstlich davon, hat lebhaften Dampferverkehr; es führt nach dem eigentlichen Japan Reis aus, auch werden Tee und Kampfer viel ins Ausland exportiert. In der Umgegend wird hier und da Gold gefördert. Besonders Kink(w)aseki (金瓜石) ist ein hervorragendes Goldproduktionsgebiet unseres Landes. Tainan (臺南), im Süden, ist die zweitgrößte Stadt der Insel. Taku (Takao) (打狗) ist ein wichtiger Hafen, der Zucker, Reis usw. nach Japan ausführt. Makō (馬公), auf den Hōkotō-Inseln, ist ein wichtiger Marinehafen.

Kapitel 7. Der Hokkaidō-Distrikt. (1.)

Der Hokkaidō-Distrikt besteht aus Hokkaidōhondō, der Hauptinsel, und der sich im Nordosten anschließenden Chishima-Inselkette. Er liegt im Süden, getrennt durch die Tsugaru-(津輕) Straße, Honshū gegenüber, im Norden ist er, geschieden durch die Sōya-(宗谷) Straße, Sachalin zugekehrt.

Das Zentrum von Hokkaidōhondō ist dem geographischen Charakter nach hochgelegen, Berge sind zahlreich und bilden die hauptsächlichste Wasserscheide dieser Insel. In der Mitte finden sich Vulkane wie der Asahidake (旭岳) u. a. Auch im Südwesten gibt es Vulkane in nicht geringer Zahl wie den Makkari-(マ ッ カ リ)take, den Komaga-(駒ガ岳)take usw.

Die Flüsse entspringen im allgemeinen auf dem Hochplateau im Zentrum und ergießen sich nach allen Seiten ins Meer. Der Ishikari (石狩),

der Teshio (天鹽), der Tokachi (十勝) zählen zu den bedeutendsten; im Flußgebiet eines jeden von ihnen liegen Ebenen. Der Ishikari ist der längste Fluß unseres Landes; die Ishikari-Ebene in seinem Flußgebiet ist auf Hondō das am besten zivilisierte Gebiet.

Obwohl die Küste im allgemeinen arm an Buchten und Landzungen ist, hat der südwestliche Teil die Form einer Halbinsel, die im Osten die Uchiura-(內浦)Bucht einschließt.

Die Kälte ist im allgemeinen strenge, besonders die am Oberlauf des Ishikari gelegene Kamikawa-(上川)Ebene ist als kalte Gegend bekannt. Jedoch ist die Menge des fallenden Schnees geringer als in dem Küstengebiet des Japanischen Meeres im Norden von Honshū.

Der Hokkaidō-Distrikt ist ein von alters her von den Ainu bewohntes Gebiet, deren Zahl freilich gering ist; seit der Restauration aber ist dadurch, daß man die Aufmerksamkeit sehr auf die Urbarmachung richtet, die Einwanderung aus dem eigentlichen Japan allmählich gestiegen. Augenblicklich beläuft sich die Einwohnerzahl auf mehr als 14 000 000. Davon machen die Ainu knapp 20 000 aus.

Die Gewinnung der Wasserprodukte steht in hoher Blüte. Außer dem Hering werden in Menge gefangen: der Lachs, der Kabeljau, eßbarer Seetang usw. In den letzten Jahren ist allmählich auch der Ackerbau aufgeblüht. Es werden der Anbau von Bohnensorten, der europäischen Kartoffel, von Äpfeln usw. sowie die Pferdezucht lebhaft betrieben. Die hauptsächlichsten Waldprodukte sind die Ezo-(蝦夷松)Kiefer, die Todo-(椴松)Kiefer usw. Unter den Bergwerksprodukten herrscht die Steinkohle vor, nicht gering ist die Schwefelgewinnung.

Die Eisenbahn beginnt in der Hauptstrecke in dem an der Tsugaru-Straße gelegenen Hakodate (函館), durchschneidet die Ishikari-Ebene und geht bis in die Kamikawa-Ebene. Zu den Zweiglinien zählen sowohl die vom Zentrum der Ishikari-Ebene sich abzweigende und bis an die Küste der Uchiura-Bucht gelangende Strecke als auch die von der Kamikawa-Ebene an die Südostküste laufende Strecke usw. Obgleich der Verkehr übers Meer ferner sehr rege ist, wird doch, entsprechend der Jahreszeit, durch dichten Nebel, durch Treibeis usw. die Schiffahrt häufig gestört.

Kapitel 8. Der Hokkaidō-Distrikt. (2.)

Im Westen der Ishikari-Ebene liegt Sapporo (札幌); es ist Sitz des Verwaltungsamts von Hokkaidō und einer landwirtschaftlichen Hochschule, erzeugt Leinewand, Bier usw. Westlich davon befindet sich Otaru (小樽) mit einer Einwohnerzahl von annähernd 90 000. Handel und Gewerbe werden lebhaft betrieben, und es wird viel Holz ausgeführt. Hakodate ist ein berühmter Vertragshafen, der viel Wasserprodukte exportiert. In dem östlich der Ishikari-Ebene gelegenen Berggebiet wird Steinkohle gefördert; diese wird von dem an der Uchiura-Bucht gelegenen Muroran

(室蘭) aus verladen. Asahigawa, in der Kamigawa-Ebene, ist ein Eisenbahnknotenpunkt und der Sitz des Oberkommandos der 7. Division.

Die Chishima-Inselkette besteht aus mehr als 30 Inseln, auf denen hauptsächlich Vulkane liegen. Die größte ist die Insel Yetorofu (Etorup) (擇捉). Die Insel Shumshu (占守) liegt am Nordostrande, getrennt durch die enge Meeresstraße von Chishima, der russischen Kamtschatka-Halbinsel gegenüber. In dem benachbarten Meere gibt es viele Robben (ottosei 膃肭獣), Seeottern (rakko 獺虎) und andere Meerestiere.

Kapitel 9. Der Karaf'to-Distrikt.

Die Insel Karaf'to (Sachalin) liegt nördlich von Hokkaidōhondō. Sie liegt von Gestalt langgestreckt in nordsüdlicher Richtung und ist im Osten dem Ochotskischen Meer zugewandt, im Westen liegt sie, getrennt durch die Mamiya- (間宮) Straße dem asiatischen Festland gegenüber. Die nördliche Hälfte gehört zu Rußland, die südliche zu Japan.

Im Westen des Landes liegt ein sie durchquerender Gebirgszug. Er schließt mit dem im Osten befindlichen Gebirge eine Ebene ein. Der Südrand spaltet sich in zwei Halbinseln, zwischen denen die Aniwa-(亞庭) Bucht liegt. Auch im Nordosten stößt eine Halbinsel vor. Westlich davon befindet sich die Taraika-(多來加) Bucht, in die der Poronai-(幌内) Fluß sich ergießt.

Da dieses Land sich nach Norden neigt, so ist der Winter lang, die Kälte sehr strenge. Dennoch ist die Menge des fallenden Schnees fast der im Hokkaidō-Distrikt gleich.

Das benachbarte Meer ist reich an Heringen, Lachsforellen, Kabeljau, Salmen, eßbarem Seetang und anderen Wasserprodukten; ferner bringt es Robben, Seehunde (*azarashi* 海豹) usw. hervor. In der Fischereizeit ist die Zahl der aus dem eigentlichen Japan hierher auf Fischfang ausziehenden Leute nicht gering. Die Bergwaldungen sind in diesem Flächenraum sehr ausgedehnt, zahlreich sind die Ezo-, die Todo- und die Kara-(落葉松) Kiefer. Unter den Bergwerksprodukten herrscht die Steinkohle vor. Obwohl das flache Land im allgemeinen fruchtbar ist, wird dennoch nicht viel Ackerbau dort betrieben.

Die Ausbesserung der Wege kostet viel Mühe. An der Küste gibt es zu bestimmten Zeiten Schiffahrt. Jedoch gibt es an Eisenbahnanlagen sehr wenig; das benachbarte Meer friert zur Winterszeit gewöhnlich zu, daher ist der Verkehr zu Wasser und zu Lande unbequem.

Die Zahl der Bewohner beträgt etwa 25 000. Der größte Teil davon sind aus dem eigentlichen Japan eingewanderte Leute, und es besteht die Tendenz, daß sich die Zahl auch noch fernerhin vermehren wird. Die Eingeborenen sind Ainu. Außerdem gibt es zwar noch einige andere Stämme, die an Zahl aber sehr gering sind.

Toyohara (豊原) liegt in der Ebene im Süden und ist Sitz des Verwaltungsamts von Sachalin. Ōdomari (大泊), südlich davon, ist zwar

ein wichtiger Punkt für den Verkehr zu Land und zu Wasser, weil aber im Winter das Meer stark zufriert, so gehen die Schiffe in Maoka (眞岡) an der Westküste ein und aus. Maoka ist durch seinen Heringsfang bekannt.

Kapitel 10. Der Chosen-Distrikt. (1.)

Chōsen (Korea) ist eine große Halbinsel des asiatischen Festlandes. Sie schließt zusammen mit Honshū das Japanische Meer ein, der Südosten liegt ganz nahe an Chūgoku und Kyūshū, der Westen ist dem Gelben Meer zugewandt, der Norden stößt an die chinesische Mandschurei an, der Nordosten grenzt an Rußland. Der Flächeninhalt ist ungefähr gleich dem von Honshū, die Einwohnerzahl beträgt etwa 13 000 000.

Der geographische Charakter ist im Norden und Süden in seinem Äußeren sehr verschieden. Das Taihaku- (大白) Gebirge, im Süden entstehend und an der Ostküste entlanglaufend, fällt, indem es sich zum Japanischen Meer wendet, steil ab. Im Westen gibt es zahlreiche Flüsse; sie strömen von Westen in südlicher Richtung und bilden an den Flußrändern fruchtbare Ebenen. Unter ihnen ragen besonders der Kankō (漢江) und der Rakutōkō (落東江) hervor. Obwohl sich am Unterlauf des Daidōkō (大同江), im Norden, Ebenen erstrecken, ist die Gegend doch, ihrem geographischen Charakter nach, ein Hochland, rings von Bergen umgeben. Unter diesen ist das Chōhaku- (長白) Gebirge, das die Grenze zur Mandschurei bildet, am bekanntesten. In dem Gebirge erhebt sich der Hakutō- (白頭) san. Der Ōryokkō (鴨緑江) (Yalu) und der Tsumankō (豆滿江) (Tumen) entspringen in diesem Gebirge, der eine fließt nach Westen, der andere nach Osten. Sie bilden die Nordgrenze Koreas. An ihren Oberläufen gibt es ausgedehnte Waldungen.

Die Ostküste weist nur wenig Krümmungen auf, dagegen haben die West- und Südküste zahlreiche Buchten und Landzungen und sind nicht arm an guten Häfen. Inseln sind häufig in jener Gegend, unter ihnen ist die nahe dem Südrande der Halbinsel gelegene Saishū (濟州) (Quelpart) die größte. Ferner ist an der Westküste der Unterschied des Steigens und Fallens der Ebbe und Flut sehr deutlich: es gibt Orte, an denen er mehr als 30 Fuß erreicht.

Das Klima ist im allgemeinen sehr kalt und sehr warm, jedoch ist das Küstengebiet im Süden sehr mild. Obwohl die Regenmenge in den beiden Jahreszeiten Sommer und Herbst erheblich ist, ist sie im ganzen nur gering.

Als Gewerbe herrscht der Ackerbau vor. Es werden viel Reis, Getreide, Sojabohnen, Ginseng usw. produziert; die Rinderzucht wird in ausgedehntem Maß betrieben, und Rindshäute werden gewonnen. Auch die Goldgewinnung ist groß. Das benachbarte Meer hat viel Wasserprodukte: die besonders bekannten Fische sind: der Mentai (明太魚) des Japanischen Meeres, der Guchi (石首魚) des Gelben Meeres und die Meerbrasse in dem dem Süden benachbarten Meer.

In neuerer Zeit entwickelt sich der Handel in starkem Maße. Nach Japan werden ausgeführt: Gold, Sojabohnen, Reis. Rindshäute usw.; aus Japan führt man Baumwollstoffe und Rohbaumwolle ein. Ferner werden auch nach China Reis, Ginseng usw. in nicht geringer Menge exportiert.

Auf dem Festlande gibt es zwei Eisenbahnen, die Keifu- (京釜) und die Keigi-(京義) Bahn, welche die Halbinsel in nordsüdlicher Richtung durchschneiden; an der Küste gedeiht der Dampfschiffverkehr. Der bisher sehr unbequeme Verkehr hat in neuerer Zeit sein Aussehen geändert.

Kapitel 11. Der Chōsen-Distrikt. (2.)

Keijō (Seōul 京城) liegt im Zentrum der Halbinsel, und zwar nördlich des Kankō. Es hat etwa 200 000 Einwohner und ist die größte Stadt von Korea. Hier befindet sich das Generalgouvernement von Korea (sōtokufu 總督府). Das westlich davon gelegene Jinsen (Chemulpo 仁川) ist die »Kehle« von Seōul, liegt am Gelben Meer und ist der erste Vertragshafen dieses Gebietes. An der Korea-Straße liegt Fusan (釜山), ebenfalls ein berühmter Vertragshafen, der das Eingangstor für den Verkehr mit dem eigentlichen Japan bildet. Chinkai (鎭海), westlich davon, ist Kriegshafen. Nordwestlich von Keijō liegt Kaijō (Kaisung 開城), das viel Ginseng produziert. Am Daidōkō liegt Heijō (Phyŏngyang 平壤), die größte Stadt des Nordens, deren Name seit dem japanisch-chinesischen Kriege besonders bekannt ist. Ferner ist das nahe der Mündung gelegene Chinnampho (鎭南浦) ein sehr wichtiger Vertragshafen. Am Ōryokkō ist Shingishū (新義州) gelegen, welches den Endpunkt der Keigi-Bahn bildet. Es liegt, getrennt durch den Fluß, dem mandschurischen Antō (Antung 安東) gegenüber. Gensan (Wōnsan 元山) ist ein an der Ostküste gelegener Vertragshafen; Eikō (永興) in der Nähe ist ein wichtiger Marinehafen.

Kapitel 12. Kwantung und die Mandschurei.

Die Provinz Kwantung ist unser Pachtland. Sie füllt die ganz im Süden der Mandschurei gelegene Südspitze der Halbinsel Ryōtō (Liautung 遼東) aus. Im Südosten liegt sie am Gelben Meer, im Nordwesten an der Bokkai-Bucht (Golf von Liautung 渤海) und es werden dort viel Fische, Salz u. dgl. gewonnen.

Das Gestade weist bedeutende Krümmungen auf. Am Gelben Meer liegen Riojun (Port Arthur 旅順) und Dairen (Dahny 大連) — zwei gute Häfen. In Riojun befindet sich das Generalgouvernement (totokufu 都督府) von Kwantung. Dairen ist der Ausgangspunkt der südman-

dschurischen Bahn. Die Ausfuhr von Sojabohnen und Bohnenrückstand ist sehr lebhaft.

Die Mandschurei bildet den Nordostteil Chinas und grenzt an den Norden von Korea; dem Flächeninhalt nach ist sie etwas größer als ganz Japan.

In der Mitte der Mandschurei befinden sich ausgedehnte Ebenen; sie ist jedoch auf drei Seiten, im Osten, Westen und Norden, fast ganz von Bergen umgeben, die sich im Süden bis zum Golf von Liautung erstrecken. Der Shōkakō (Sungari 松花江) durchfließt den Norden der Ebene und mündet in den Kokuryōkō (Amur 黑龍江); der Ryōka (Liauho 遼河) durchströmt den Süden und ergießt sich in den Golf von Liautung.

Das Klima ist im Vergleich mit dem Koreas sowohl sehr kalt als auch wieder sehr heiß. Der Ackerbau wird in großem Umfange betrieben. Es werden viel Hirse (kōryō 高粱), Sojabohnen u. a. ausgeführt; ferner ist die Herstellung von Bohnenresten und Bohnenöl sehr lebhaft. Hier und da wird die Rinderzucht betrieben.

In dem nahen Meer ist der Verkehr unserer Dampfschiffe sehr rege. Groß ist auch die Bequemlichkeit des Wassertransportes auf dem Ryōka, dem Shōkakō und dem Ōryokkō. Die Eisenbahn gehört den drei Ländern Japan, Rußland und China zum Teil. Unsere südmandschurische Bahn geht von Kwantung aus, dann nordwärts durch die Ebene und vereinigt sich mit Rußlands ostchinesischer Bahn. Außerdem gibt es noch die ums gehörige Ampō- (安奉) Bahn und die chinesische Keihō- (京奉) Bahn.

Die Bevölkerung beträgt etwa 16 000 000. Die Zahl unserer dort wohnenden Landsleute hat sich in den letzten Jahren sehr vermehrt; hier und da kann man sogar Städte japanischen Stils sehen.

Im südlichen Teil der Ebene liegt Hōten (Mukden 奉天), das Zentrum der Regierung, des Handels und des Verkehrs, die größte Stadt der Mandschurei. Die östlich davon gelegenen Bujun- (撫順) Kohlenzechen stehen unter japanischer Verwaltung. Südlich von Mukden liegt Ryōyō (Liauyang 遼陽), ebenfalls eine bedeutende Stadt der Mandschurei. Das nicht weit von der Mündung des Ryōka liegende Eikō (Ingkou 營口) hat eine bedeutende Ausfuhr von Sojabohnen und Bohnenrückständen. Im Flußgebiet des Shōkakō liegen Chōshun (Changchun 長春) und Harbin (哈爾賓). Bei Chōshun vereinigen sich die russische und die japanische Bahn. Harbin ist eine wichtige Station der ostchinesischen Bahn. Die Mandschurei ist das Land, aus dem die Vorfahren der Shin- (清) Dynastie hervorgegangen sind. China setzte dann in Hōten einen Generalgouverneur ein und verwaltete so das Land. Vor dem russisch-japanischen Krieg hat Rußland hier großen Einfluß ausgeübt; die Wirkung des Krieges aber war, daß Japan Kwantung gepachtet und sogar die Berechtigung erlangt hat, die südlich von Chōshun liegenden Bahnen, Kohlenbergwerke usw. zu übernehmen.

Kapitel 13. Die Welt. (1.)

Die Erde hat die Form einer Kugel. Ihr Durchmesser beträgt ungefähr 3 200 japanische Meilen. Den Durchmesser von Norden nach Süden als Achse, macht die Erde an einem Tage eine Umdrehung von Westen nach Osten. und, indem sie eine ganz bestimmte Bahn durchläuft, macht sie in einem Jahr eine Drehung um die Sonne. Die Achse nennt man die Erdachse (chichiku 地軸), die Südspitze der Erdachse heißt der Südpol (nankyoku 南極), die Nordspitze der Nordpol (hokkyoku 北極). Wenn man auf der Erdoberfläche an einem von beiden Polen gleichweit entfernten Orte einen Kreis zieht, nennt man diesen den Äquator (sekidō 赤道). Die zu ihm parallel gezogenen Querlinien heißen Breitengrade (isen 緯線), die vertikalen, rechtwinklig zum Äquator beide Pole verbindenden Linien heißen Längengrade oder Meridiane (keisen 經線 auch shigosen 子午線).

Nun macht man den Äquator zum Nullpunkt, wendet sich nach Süden und nach Norden und zählt nun ebensoviel südliche wie nördliche Parallelkreise, bis man am Nord- und Südpol mit 90 endet. Ferner macht man den durch die Sternwarte von Greenwich (グ リ ニ チ) hindurchgehenden Meridian zum Nullpunkt und zählt nun ebensoviel östliche wie westliche Breitengrade von dort aus, bis man auf je 180 kommt. Mit Hilfe dieser Längen- und Breitengrade kann man auf der Oberfläche der Erdkugel die Lage eines Ortes genau bestimmen.

Da die Umgebung des Äquators sehr heiß ist, nennt man dies die heiße Zone (nettai 熱帯); die Umgegend der beiden Pole ist sehr kalt. daher heißt sie die kalte Zone (kantai 寒帯). Die zwischen der heißen und der kalten belegenen Zone nennt man die gemäßigte Zone (ontai 温帯). Da das Klima der gemäßigten Zone im allgemeinen milde ist, hat sie sehr viele Bewohner. In ihr liegen in der Hauptsache die wichtigsten Länder der Erde.

Die Oberfläche der Erdkugel scheidet sich in Meer und Festland. Der Flächeninhalt des Meeres ist etwa $2^1/_2$ mal so groß wie der des Festlandes. Es bildet drei sehr verschiedene Ozeane: den Stillen (太平洋), den Atlantischen (大西洋) und den Indischen Ozean (印度洋). Das Festland besteht aus sechs verschiedenen Kontinenten: Asien (亞細亞洲), Ozeanien (大洋洲), Europa (歐羅巴洲), Afrika (亞弗利加洲), Nordamerika (北亞米利加洲), Süd- (南) amerika. Teilt man die Erdkugel in eine östliche und eine westliche Halbkugel, so liegen die vier Kontinente Asien, Ozeanien, Europa, Afrika auf der östlichen, die beiden Kontinente Nord- und Südamerika auf der westlichen Halbkugel. Unter den sechs Kontinenten ist Asien, welches den Nordteil der östlichen Halbkugel ausfüllt, dem Flächeninhalt nach der größte, Ozeanien, das aus

Australien und zahlreichen Inseln besteht und südöstlich davon liegt, dem Flächeninhalt nach der kleinste.

Europa schließt sich im Westen an Asien an. Beide bilden ein zusammenhängendes Land. Afrika stößt mit Asien an der Landenge von Suez (スエズ chikyō 地峡) zusammen, im Norden liegt es, getrennt durch das Mittelländische Meer (Chichūkai 地中海), Europa gegenüber. Nord- und Südamerika hängen an der Landenge von Panama (パナマ) miteinander zusammen.

Kapitel 14. Die Welt. (2.)

China ist ein großes Reich, das sich vom Osten des asiatischen Kontinents bis zur Mitte erstreckt, und besteht aus dem eigentlichen China, der Mandschurei und zahlreichen andern Teilen. Im Osten grenzt es ans Meer. Das westlich der Mitte gelegene Gebiet ist ein Bergland, in welchem die Flüsse in der Hauptsache entspringen. Sie strömen nach Osten und münden ins Meer. Die besonders großen unter den Strömen sind der Yōsukō (楊子江 Yangtsekiang) und der Kōka (黄河 Hoangho). Die Gebiete an ihren Unterläufen bilden große ausgedehnte Ebenen. In dem im Osten liegenden Gebiet wird reger Ackerbau betrieben. Reis, Tee, Rohseide, Baumwolle, Sojabohnen usw. werden in Menge produziert. Nach Japan werden Baumwolle, Bohnenrückstand u. a. ausgeführt. Eingeführt werden aus Japan Baumwollgarn, Steinkohlen, Baumwollstoffe, Wasserprodukte usw. Im Nordostwinkel des eigentlichen China liegt die Hauptstadt Peking (Hokkin 北京). Tenshin (天津 Tientsin), südöstlich davon, ist ein wichtiger Handelshafen. Nahe der Mündung des Yangtse liegt Shanghai (上海シヤンハイ), der wichtigste Hafen dieses Landes. Am Mittellauf befindet sich Hankō (漢口 Hankou), das einen wichtigen Verkehrspunkt bildet und einen lebhaften Handel mit dem Auslande treibt. Hongkong (香港), an der Küste im Süden, gehört England, und ist ebenfalls eine Zentrale des ostasiatischen Handels.

Sibirien (シベリヤ) liegt im Norden Asiens und ist russisches Gebiet. Das Klima ist sehr kalt, die Zahl der Bewohner gering. Sehr viele Gegenden sind noch nicht urbar gemacht. Das Gebiet an der Ostküste hat eine lebhafte Wasserproduktengewinnung. Die Zahl unsrer Landsleute, die dort ein Geschäft betreiben, ist nicht gering. Das am Japanischen Meer gelegene Wladiwostok (浦潮斯徳) ist sowohl Kriegs- als auch Handelshafen. Hier beginnt die sibirische Bahn, vereinigt sich mit der ostchinesischen Bahn, durchläuft Südsibirien und geht bis nach Europa.

Indien ist die im Süden Asiens befindliche Halbinsel, an der Nordgrenze liegt das höchste Gebirge der Welt, der Himalaya (ヒマラヤ山脈). Fast das ganze Land gehört England. Unter den Erzeugnissen ist viel Reis, Getreide, Baumwolle, Tee usw. Die zu unserm Spinnereigewerbe

verwendete Baumwolle kommt in der Hauptsache von hier. Bombay (孟買ボンベー) ist als Ausfuhrhafen dafür bekannt.

Östlich der indischen Halbinsel liegt die Halbinsel Indochina. Siam (暹羅シヤム), in der Mitte, ist zwar ein selbständiges Land, im übrigen jedoch gehört sie den beiden Ländern Frankreich und England. In dem Gebiet wird viel Reis gebaut, der auch in Japan eingeführt wird. Das ist meistens der gewöhnlich Nanking-Reis (南京米) genannte Artikel. Singapore (シンガポール), nahe der Südspitze der Halbinsel, gehört zu England und ist ein wichtiger Verkehrspunkt.

Vom Süden der Halbinsel Indochina nach Osten erstreckt sich der malaische Archipel (マライ群島), der in der Hauptsache zu Holland gehört. Die Insel Java (ジャーバ) ist am meisten angebaut, dort wird die Herstellung des Zuckers lebhaft betrieben. Die Zahl der nach Japan ausgeführten Artikel ist nicht gering. Die amerikanische Inselgruppe der Philippinen stellt sehr viel Manilahanf (マニラ麻) her.

Australien liegt im Südosten des malaischen Archipels und ist englisches Gebiet. Rinderzucht und Erzgewinnung stehen in lebhafter Blüte. Das Land ist reich an der Ausfuhr von Schafwolle und Gold.

Die Hawai- (ハワイ) Inseln liegen mitten im Stillen Ozean und gehören den Vereinigten Staaten von Nordamerika: das Klima ist warm, der Boden ist fruchtbar. Die Zahl unserer sich dort aufhaltenden Landsleute überschreitet 70 000, die in der Hauptsache ihr Geschäft der Zuckerherstellung betreiben.

Kapitel 15. Die Welt. (3.)

England (英吉利 Igiri) ist ein nahe der Westküste des europäischen Festlandes gelegenes Inselreich; es ist ein mit uns verbündetes Land. Dem Flächeninhalte nach ist es kleiner als Japan, wenn man aber die auf allen Kontinenten gelegenen Kolonien mithinzurechnet, ist es in Wirklichkeit das unvergleichlich größte Reich der Welt, hat einen blühenden Handel und eine mächtige Industrie, und was die Größe der Marine anbelangt, steht es in der Welt an der Spitze. Nach Japan werden in Menge ausgeführt Roheisen, Eisenwerkzeuge, Baumwollsachen u. a. Die Hauptstadt London (倫敦) ist die größte Stadt der Welt, und außerdem die erste Handelszentrale.

Frankreich (Furans' 佛蘭西) liegt, getrennt durch eine Meeresstraße, England gegenüber und ist seit langem bekannt durch seine Kunst und sein Gewerbe, ferner blüht die Industrie von Seidengeweben sowie die Weinproduktion in hohem Maße. Die Hauptstadt Paris (巴里) ist die zweitgrößte Stadt Europas, die Straßen sind sehr prächtig.

Deutschland (Doits' 獨逸) reiht sich im Nordosten an Frankreich an; die Wissenschaft steht in hoher Blüte, die Armee ist sehr stark. In letzter Zeit haben sich auch Handel und Industrie in beachtenswerter Weise

entwickelt. Was die Größe des Auslandhandels betrifft, kommt es gleich nach England. In der Hauptstadt Berlin (伯林) befindet sich eine berühmte Universität. Das nordwestlich davon gelegene Hamburg (ハンブルク) ist ein blühender Handelshafen.

Rußland (Rosha 露西亞) ist ein großes im Osten von Europa gelegenes Reich. Es hat weite Ebenen, die Ausfuhr an Getreide, Hanf usw. ist sehr groß, auch wird die Viehzucht in bedeutendem Umfange betrieben. Die im Nordwesten befindliche Hauptstadt Petersburg (ペテルブルグ) liegt am Baltischen Meer (バルチツク海).

Österreich-Ungarn (墺地利洪牙利) reiht sich im Südosten an Deutschland an. Ackerbau und Viehzucht werden lebhaft betrieben. Durch das Land fließt die Donau (ダニユーブ), an deren Ufer die Hauptstadt Wien (ウイーン) liegt.

Italien (伊太利) liegt im Süden Europas, bildet eine Halbinsel und ragt ins Mittelländische Meer hinein. Unter den Produkten sind zu nennen: Wein, Rohseide usw. Die Hauptstadt Rom (ロ — マ) ist berühmt durch ihren Reichtum an geschichtlichen Überresten.

Ferner sind aus der Reihe der europäischen Mächte hervorzuheben die Schweiz (スイス 瑞西), Belgien (ベルギー白耳義) und Holland (和蘭), die, obwohl nur kleine Länder, doch lebhaften Handel und Industrie haben.

Ägypten (エジプト) liegt im Nordostwinkel von Afrika und wird durchströmt vom Nil (ナイル 河). Der die Landenge von Suez (スエズ) durchschneidende Suezkanal ist ein wichtiger Weg für den Weltverkehr. Im Süden dieses Landes gibt es Orte, wo man viel Gold und Diamanten findet.

Kapitel 16. Die Welt. (4.)

Die Vereinigten Staaten von Nordamerika füllen die Mitte Nordamerikas aus und sind ein großes Reich. Mitten im Lande befindet sich eine große Ebene, durch die der längste Strom der Welt, der Missisippi (ミシシツピ) hindurchfließt. Sehr bedeutend ist die Produktion von Weizen, Mais, Baumwolle usw. Das Land ist ferner reich an Bergwerkserzeugnissen, vor allem ist die Produktionsmenge von Kupfer, Eisen, Steinkohlen, Petroleum die größte der Welt. Auch die Gold- und Silbergewinnung ist erheblich. Handel und Industrie stehen in hoher Blüte. Aus Japan werden viel Rohseide, Tee u. a. eingeführt, ausgeführt nach Japan werden viel Baumwolle, Roheisen, Eisenwerkzeuge usw. Die Hauptstadt heißt Washington (ワシントン). Das nordöstlich davon gelegene New York (紐育) ist die zweitgrößte Stadt der Welt und der größte Handelshafen des Landes. Das an der Westküste gelegene San Franzisko (桑港) ist ein bedeutender Hafen am Gestade des Stillen Ozeans. In dieser Gegend wohnen sehr viele Japaner.

Kanada (加奈陀) liegt im Norden der Vereinigten Staaten und gehört zu England. Das am Stillen Ozean gelegene Vankouver (バンコーバー) ist ein wichtiger Punkt für den Verkehr zu Wasser und zu Lande. In der Nähe wohnen auch viele Japaner.

Mexiko (黒西哥) schließt sich im Südwesten an die Vereinigten Staaten an. Das ganze Land ist eine große Hochebene. Lebhaft betrieben wird der Bergbau, die Förderung von Silber ist sehr groß.

Brasilien (伯剌西爾ブラジル) füllt den Osten Südamerikas aus. Im Norden fließt der Amazonenstrom (アマゾン河), in dessen Flußgebiet sich große Wälder befinden. Produziert wird in diesem Lande besonders Gummi (ゴム) und Kaffee (珈琲).

Argentinien (亞爾然丁アルゼンチン) liegt im Süden von Südamerika. Ackerbau und Viehzucht werden lebhaft betrieben. Ausgeführt werden viel Weizen, Schafwolle usw.

Argentinien gegenüber am Stillen Ozean liegt Chile (智利). Es ist der Endpunkt unserer südamerikanischen Schiffahrtstraße. Das Land ist besonders bekannt durch seine Erzeugung von Salpeter.

Kapitel 17. Allgemeines über die Geographie Japans.

Fast das ganze Land Japan liegt in der gemäßigten Zone der nördlichen Halbkugel und zwar im Osten Asiens. Im Innern des Landes gibt es viele Gebirge, die Flußläufe haben durchweg eine reißende Strömung. Arm ist das Land an großen Ebenen. Jedoch ist das Klima im allgemeinen milde, der Boden sehr fruchtbar. Zahlreich sind die Einbuchtungen der Küstenlinie, daher ist das Land an guten Häfen reich. Die Schönheit der Natur übertrifft bei weitem die anderer Länder, und sehr bedeutend ist der Nutzen, den die geographische Lage dem Lande gewährt. — Der Ackerbau ist das hauptsächliche Gewerbe unseres Landes. Produziert werden Reis, Getreide, Sojabohnen, Gemüsesorten, süße Kartoffeln, Tee usw. Lebhaft wird auch die Seidenzucht betrieben; die Produktionsmenge an Rohseide ist bedeutend. In den letzten Jahren haben sich alle Arten der Industrie stark entwickelt. Groß ist die Herstellung von Baumwollgarn, Baumwollstoffen, Seidenstoffen usw. Zahlreich sind die Arbeiten der Bergbauprodukte, besonders Steinkohle und Kupfer werden in Menge gewonnen. In den benachbarten Meeren befinden sich kalte und warme Strömungen, die reich an Meeresprodukten sind, besonders Sardinen, Bonitos, Heringe, Seetang usw. werden viel gefangen. Handel wird vor allem betrieben in den beiden Häfen Yokohama und Kōbe. Die wichtigsten Ausfuhrprodukte sind Rohseide, Baumwollgarn, Seidenstoffe, Kupfer, Tee, Steinkohle, Baumwollstoffe, Streichhölzer u. a.; die hauptsächlichsten Einfuhrartikel Baumwolle, Roheisen, Eisenwerkzeuge, Bohnenrückstand, Baumwollstoffe, Zucker, Petroleum, Reis usw. Die Hauptabnehmer sind Amerika, China, England.

In letzter Zeit sind die Eisenbahnen bedeutend ausgedehnt worden, sie berühren die hauptsächlichsten Großstädte des Landes, besonders die Distrikte Kwantō und Kinki. Im Norden von Kyūshū usw. geht der Schienenstrang kreuz und quer; der Zugverkehr ist sehr lebhaft. Auch der Seetransport entwickelt sich sehr, in den Küstenplätzen sieht man die Schiffe ein- und ausfahren. Die Schiffahrtstraßen nach dem Ausland, für die Yokohama und Kōbe Ausgangspunkte sind, gehen weithin in alle Länder.

Japan ist eine konstitutionelle Monarchie mit einem Kaisergeschlecht, das durch alle Generationen von Anfang an in einer Linie fortbestanden hat. Das kaiserliche Parlament besteht aus dem Herren- (kizokuin 貴族院) und Abgeordnetenhaus (shūgiin 衆議院). Im Mittelpunkt stehen das Staatsministerium (naikaku 內閣), nämlich die neun Ministerien des Auswärtigen (g(w)aimu 外務), des Innern (naimu 內務), der Finanzen (ōkura 大藏), des Krieges (rikugun 陸軍), der Marine (kaigun 海軍), der Justiz (shihō 司法), des Kultus (mombu 文部), des Ackerbaues und Handels (nōshōmu 農商務), des Verkehrs (teishin 遞信); in den Distrikten gibt es verschiedenartige Verwaltungsämter. Was die Gerichtshöfe betrifft, gibt es das Reichsgericht (daishinin 大審院), die Appellationsgerichte (kōsoin 控訴院), die Landgerichte (chihōsaibansho 地方裁判所), die Amtsgerichte (ku-區 saibansho). Die Allgemeinbildung ist weit im ganzen Lande verbreitet, in jedem Gebiet sind Volksschulen (shōgakkō 小學校), Mittelschulen (chū-中 gakkō), höhere Frauenschulen (kōtōjo-高等女 gakkō) usw. errichtet. Ferner gibt es die kaiserliche Universität (teikokudaigaku 帝國大學) und Fachschulen jeder Art, in denen höhere Wissenschaft und Technik gelehrt wird. Außerdem gibt es Gewerbeschulen (jitsugyō-實業 gakkō), Seminare zur Lehrerausbildung (shihan-師範 gakkō), Heeres- und Marineschulen usw. So sind die Organe der Bildung ausreichend vorhanden. Auch die militärische Rüstung ist sehr stark; das stehende Heer beträgt 19 Divisionen, der Tonnengehalt der Kriegsschiffe 500 000.

So wächst die Macht des Landes von Tag zu Tag, die Kraft des Reiches macht mit jedem Monat Fortschritte, und so ist es gekommen, daß man es jetzt sogar zu den Großmächten der Erde zählt. Die Bewohner des Landes müssen durch angestrengte und eifrige Arbeit das Gedeihen des Landes immer im Auge haben.

1. Alphabetisches Verzeichnis der Ortsnamen.

Akō 赤穂
Akashi 明石
Akita 秋田
Amakusa 天草
Amanohashidate 天橋立
Aniwa 亞庭
Antō (Antung) 安東
Aomori 青森
Ariake 有明
Arita 有田
Asahigawa 旭川
Asakusa 淺草
Ashikaga 足利
Ashio 足尾
Atami 熱海

Beppu 別府
Berlin 伯林
Besshi 別子
Bombay 孟買
Bujun 撫順

Chiba 千葉
Chichibu 秩父
Chinnampho 鎭南浦
Chinkai 鎭海
Chōshi 銚子
Chōshun (Chang-chun) 長春

Dairen (Dalny) 大連
Dōgo 道後

Eikō (Yingkou) 永興

Fukui 福井
Fukuoka 福岡
Fukushima 福島
Fusan 釜山
Fushiki 伏木

Genzan 元山
Gifu 岐阜

Hachiōji 八王子
Hagi 萩
Hakata 博多
Hakodate 函館
Hamada 濱田
Hamamatsu 濱松
Hamburg 漢堡
Hankō (Hankou) 漢口
Harbin 哈爾賓
Heijō (Phyöng-yang) 平壤
Hikone 彦根
Himeji 姬路
Hirosaki 弘前
Hiroshima 廣島
Hon(g)kon(g) 香港
Hōten (Mukden) 奉天
Hyōgo 兵庫

Ikuno 生野
Jinsen (Chemulpho) 仁川

Kagoshima 鹿兒島
Kaijō (Kaisung) 開城
Kamaishi 釜石
Kamakura 鎌倉
Kanagawa 神奈川
Kanazawa 金澤
Kawagoe 川越

Keijō (Seōul) 京城
Kink(w)aseki 金瓜石
Kiriū 桐生
Kirun (Kelung) 基隆
Kizuki 杵築
Kōbe 神戸
Kōchi 高知
Kōfu 甲府
Kokubu 國分
Kokura 小倉
Kosaka 小坂
Kotohira 琴平, 金刀平羅
Kumamoto 熊本
Kuroe 黒江
Kurume 久留米
Kyōto 京都

Maebashi 前橋
Maibara 米原
Maizuru 舞鶴
Makō 馬公
Maoka 眞岡
Marugame 丸龜
Matsue 松江
Matsumoto 松本
Matsuyama 松山
Miike 三池
Mitajiri 三田尻
Mito 水戸
Miyasaki 宮崎
Moji 門司
Morioka 盛岡
Muroran 室蘭
Muya 撫養

Nafa 那覇
Nagahama 長濱
Nagano 長野
Nagaoka 長岡
Nagasaki 長崎
Nagoya 名古屋
Nanao 七尾
Naoetsu 直江津
Nara 奈良
New York 紐育
Niigata 新潟
Nikkō 日光
Noda 野田

Odawara 小田原
Ōdomari 大泊
Ōgaki 大垣
Ōita 大分
Okayama 岡山
Ōminato 大湊
Ōmiya 大宮
Onomichi 尾道
Ōsaka 大阪
Ōtsu 大津
Otaru 小樽

Pari(s) 巴里
Peking (Hokkin) 北京

Rom (Rōma) 羅馬
London 倫敦
Ryojun (Port Arthur) 旅順
Ryōyō (Liauyang) 遼陽

Saga 佐賀
Sakai 堺. 境
Sakaide 坂出
Sakata 酒田
San Franzisko 桑港

Sapporo 札幌
Sasebo 佐世保
Sekigahara 關原
Sendai 仙臺
Shanghai 上海
Shimabara 島原
Shimizu 清水
Shimonoseki 下關
Shingishū 新義州
Shingū 新宮
Shizuoka 靜岡

Tainan 臺南
Tajimi 多治見
Taihoku 臺北
Takamats' 高松
Taku 打狗
Takaoka 高岡
Takasaki 高崎
Takata 高田
Takayama 高山
Takeshiki 竹敷
Tamsui 淡水
Taraika 多來加
Tenshin (Tientsien) 天津
Tokushima 德島
Tōkyō 東京
Tottori 鳥取

Toyama 富山
Toyohara 豐原
Toyohashi 豐橋
Tsu 津
Tsuruga 敦賀
Tsushima 對馬

Ueda 上田
Ueno 上野
Uji 宇治
Ujiyamada 宇治山田
Urawa 浦和
Usa 宇佐
Utsunomiya 宇都宮

Wajima 輪島
Wakamats' 若松
Wakanoura 和歌浦
Wakayama 和歌山
Wladiwostok 浦潮斯德

Yabakei 耶馬溪
Yamagata 山形
Yamaguchi 山口
Yashima 屋島
Yawata 八幡
Yokkaichi 四日市
Yokohama 橫濱
Yonago 米子

2. Verzeichnis der Ortsnamen nach Klassenzeichen geordnet.

1 一

三池 Miike
三田尻 Mitajiri
上田 Ueda
上野 Ueno
上海 Shanghai
下關 Shimonoseki
七尾 Nanao

3 丶

丸龜 Marugame

4 丿

久留米 Kurume

7 二

亞庭 Aniwa

8 亠

京都 Kyōto
京城 Keijō (Seoul)

9 人(亻)

伯林 Berlin
伏木 Fushiki
仁川 Jinsen (Chemulpo)
倫敦 London
佐賀 Saga
佐世保 Sasebo
仙臺 Sendai

10 儿

元山 Genzan

12 八

兵庫 Hyōgo
八王子 Hachiōji
八幡 Yawata

17 冂

函館 Hakodate

18 刀(刂)

別府 Beppu
別予 Besshi
前橋 Maebashi

21 匕

北京 Peking

24 十

博多 Hakata
千葉 Chiba

30 口

哈爾賓 Harbin
名古屋 Nagoya
和歌浦 Wakanoura
和歌山 Wakayama
吉野 Yoshino

31 口

四日市 Yokkaichi

32 土

堺、境 Sakai
坂出 Sakaide
基隆 Kirun

36 夕

多治見 Tajimi
多來加 Taraika

37 大

天橋立 Amanohashidate
天草 Amakusa
天津 Tenshin (Tientsin)
奉天 Hōten
奈良 Nara
大連 Dairen
大泊 Ōdomari
大垣 Ōgaki
大宮 Ōmiya
大湊 Ōminato
大分 Ōita
大阪 Ōsaka
大津 Ōtsu

38 女

姬路 Himeji

39 子

孟買 Bombay

40 宀

安東 Antung
宮崎 Miyasaki
室蘭 Muroran
富山 Toyama
宇治 Uji
宇治山田 Ujiyamada
宇佐 Usa
宇者宮 Utsunomiya

41 寸

對馬 Tsushima

42 小

小倉 Kokura
小坂 Kosaka
小田原 Odawara
小樽 Otaru

44 尸

尾道 Onomichi
屋島 Yashima

46 山

岐阜 Gifu
山口 Yamaguchi
山形 Yamagata
岡山 Okayama
島原 Shimabara

47 巛 (川)

川越 Kawagoe

49 已

巴里 Pari(s)

51 干

平壤 Heijō (Phyŏng-yang)

53 广

廣島 Hiroshima

57 弓

弘前 Hirosaki

59 彡

彦根 Hikone

60 彳

德島 Tokushima

64 手 (扌)

撫養 Muya
撫順 Bujun
打狗 Taku

66 支 (攵)

敦賀 Tsuruga

69 斤

新宮 Shingū
新潟 Niigata
新義州 Shingishū

70 方

旅順 Ryojun

72 日

明石 Akashi
旭川 Asahigawa
日光 Nikkō

74 月

有田 Arita
有明 Ariake

75 木

杵築 Kizuki
桐生 Kiriū
松山 Matsuyama
松本 Matsumoto
松江 Matsue
札幌 Sapporo
横濱 Yokohama
桑港 San Franzisko

85 水 (氵)

水戸 Mito
淺草 Asakusa
永興 Eikō (Yingkou)
濱田 Hamada
濱松 Hamamats'
漢堡 Hamburg
漢口 Hankō (Hankou)
浦潮斯德 Wladiwostok
酒田 Sakata
清水 Shimizu
津 Tsu
浦和 Urawa
淡水 Tamsui

86 火 (灬)

熱海 Atami
熊本 Kumamoto

96 玉

琴平 Kotohira

100 生

生野 Ikuno

102 田

甲府 Kōfu

108 皿

盛岡 Morioka

109 目

直江津 Naoetsu
眞岡 Maoka

113 示

福井 Fukui
福岡 Fukuoka
福島 Fukushima

神奈川 Kanagawa
神戸 Kōbe

115 禾

秋田 Akita
秩父 Chichibu

118 竹

竹敷 Takeshiki

119 米

米原 Maibara
米子 Yonago

122 网 (罒)

羅馬 Rōm(a)

133 至

臺南 Tainan
臺北 Taihoku

136 舛

舞鶴 Maizuru

140 艹 (艸)

若松 Wakamats'

151 豆

豐原 Toyohara
豐橋 Toyohashi

155 赤

赤穗 Akō

157 足

足利 Ashikaga
足尾 Ashio

159 車

輪島 Wajima

162 辶 (辶)

道後 Dōgo
遼陽 Ryōyō

163 邑 (阝)

耶馬溪 Yabakei
那覇 Nafa

166 里

野田 Noda

167 金

鎭南浦 Chinnampho
鎭海 Chinkai
銚子 Chōshi
釜山 Fusan
釜石 Kamaishi
鎌倉 Kamakura
金澤 Kanazawa
金瓜石 Kink(w)aseki
金刀平羅 Kotohira

168 長

長春 Chōshun
長濱 Nagahama
長野 Nagano
長岡 Nagaoka
長崎 Nagasaki

169 門

開城 Kaijō
門司 Moji
關原 Sekigahara

174 青

青森 Aomori
靜岡 Shizuoka

186 香

香港 Hon(g)kon(g)

187 馬

馬公 Makō

189 高

高知 Kōchi
高松 Takamats'
高岡 Takaoka
高崎 Takasaki
高田 Takata
高山 Takayama

196 鳥

鳥取 Tottori

198 鹿

鹿兒島 Kagoshima

Das japanische Generalstabswerk über den Japanisch-Russischen Krieg 1904/05.

Von Hauptmann Trautz.

3.

(Fortsetzung von 1. Ostasiatische Studien, Bd. XVII S. 74 und 2. Ostasiatische Studien, Bd. XVIII S. 98.)

IX.

Genaue Inhaltsangabe (Inhaltsverzeichnis) des I. Bandes der Geschichte des Japanisch-Russischen Krieges (1904/05).

I. Teil. Ursachen des Krieges.

	Seite
1. Kapitel. Rußlands ostasiatische Pläne	1
Erste Schritte	1
Entstehung japanisch-russischer Beziehungen; Grenzverhandlungen	2
Eintausch der Kurilen[236] gegen Sachalin	2
Das Zustandekommen einer Operationsbasis	2
Erstes Fußfassen zur Inbesitznahme der Mandschurei	3
Russischer Einfluß in Korea	3
Übernahme des ostchinesischen Bahnschutzes gelegentlich der Unruhen der Reaktionäre* in China	3
Vertrag zur Räumung der Mandschurei	4
2. Kapitel. Abbruch der japanisch-russischen Beziehungen	4
Schroffer Wechsel in der ostasiatischen Politik Rußlands	4
Japan nimmt Stellung gegen Rußlands ostasiatische Politik und eröffnet Verhandlungen	5
Japans vorläufige Verhandlungsvorschläge	6
Gegenvorschlag Rußlands	7
Japanisch-russische Verhandlungsschwierigkeiten	8
Letzte Haltung Rußlands	10
Abbruch der Verhandlungen	13

[236] 千島 jap.: Chishima.

* 義和團 Gi-wa-dan.

Seite

2. Teil. Kriegsvorbereitungen beider Staaten.

3. Kapitel. Allgemeines über die russische Armee 15
I. Übersicht über die Heeresorganisation 15
Grundzüge der Armee-Entwickelung 15
Kommandoverhältnisse 15
Armee-Einteilung im Frieden 16
Ersatz 18
Übersicht über die Entwickelung der Marine 20
II. Das Landheer 20
Kriegsorganisation 20
Kriegsstärken 26
Bewaffnung 27
Verpflegung 29
Sanitätswesen 30
Geist 30
Ausbildung 31
III. In Ostasien ins Feld rückende Truppenteile 32
Verstärkungen der Streitkräfte im fernen Osten 32
Heeresorganisation im fernen Osten unmittelbar vor Kriegsbeginn 33
Truppenverteilung Anfang Februar unter dem Generalgouvernement im fernen Osten 35
Die ostasiatischen Streitkräfte bei Ausbruch des Krieges und ihre Verstärkungen 37
Verstärkungen aus dem Inlande zur Erreichung der Sollstärke der Truppen im fernen Osten 38
Erweiterung der ostsibirischen Schützenbrigaden 41
Mobilmachung und Neuorganisation des I., II. und III. Sibirischen Armeekorps 41
Die ostasiatische Operationsarmee Anfang Sommer 1904 ... 44
Gesamtkräfte in Ostasien in der mittleren und letzten Periode des Krieges 46
IV. Die Flotte 47
Die Baltische und die Pazifische Flotte 47
Flottenstützpunkte der Pazifischen Flotte 47
4. Kapitel. Allgemeines über die japanische Armee 48
1. Grundzüge der Heeresorganisation 48
Militärdienst 48
Stärke des stehenden Heeres 49
Küstenverteidigung 49
Als Besatzungen verwandte Truppen 50
Wachtdienst der Flotte 50

Seite
II. Das Landheer ... 50
Kriegsorganisation ... 50
Stärke der tatsächlich im Kriege verwendeten Truppen ... 51
Bewaffnung ... 51
III. Die Flotte ... 52
Gesamtstärke der Flotte ... 52
Tatsächlich im Kriege verwendete Schiffe ... 52

3. Teil. Japanische und russische Operationspläne.

5. Kapitel. Der russische Operationsplan und seine Ausführung in großen Zügen ... 55
Der Operationsplan ... 55
Seine Ausführung in großen Zügen ... 60

6. Kapitel. Der japanische Operationsplan und seine Ausführung in großen Zügen* ... 60
Berechnung der feindlichen Streitkräfte ... 64
Beurteilung des feindlichen Versammlungsgeländes ... 65
Operationsplan ... 66
Ausführung des Operationsplans ... 68

4. Teil. Eröffnung der Feindseligkeiten und Gewinnung der Seeherrschaft.

7. Kapitel. Die Kriegsproklamation und die Haltung der übrigen Mächte ... 71
I. Kriegsproklamation und Kriegserklärung ... 71
Kaiserlicher Erlaß an Heer und Marine (Proklamation) ... 71
Kriegserklärung ... 71
II. Haltung der übrigen Mächte ... 74
Neutralitätserklärung aller Mächte ... 74
Festsetzung des japanisch-koreanischen Vertrags ... 74

8. Kapitel. Allgemeines über den Seekrieg ... 75
I. Die Lage im Gelben Meer ... 75
a) Erster Angriff auf Port Arthur und Seegefecht auf der Höhe von Tschemulpo ... 75
Verteilung der einzelnen Geschwader vor Ausbruch des Krieges ... 75
Der erste Angriff ... 75
Seegefecht auf der Höhe von Tschemulpo ... 77
b) Zweiter Angriff auf Port Arthur ... 80
Angriff der 4. Zerstörerdivision ... 80
c) Dritter Angriff auf Port Arthur und erste Sperrung ... 81
Erste Sperrung ... 81
Kampf außerhalb des Hafens ... 82

* Siehe IV., Jahrg. XVII der Mitteilungen, S. 74 ff.

Seite
d) Vierter Angriff auf Port Arthur 85
Kampf der 1. und 3. Zerstörerdivision 85
Bewegungen der vereinigten Flottenhauptkräfte 86
e) Fünfter und sechster Angriff auf Port Arthur und zweite Sperrung 87
Angriff der vereinigten Flottenhauptkräfte 87
Zweite Sperrung 89
f) Siebenter und achter Angriff auf Port Arthur 92
Das Legen der Seeminen 92
Kampf außerhalb des Hafens 93
g) Dritte Einschließung von Port Arthur 95
Eröffnung gemeinsamer Operationen von Heer und Flotte 95
Dritte Einschließung 96
h) Lage nach der dritten Einschließung von Port Arthur .. 99
Japanische Schiffsverluste und Verhängung der Blockade 99
Die feindliche Flotte verläßt den Hafen 100
i) Die Seeschlacht im Gelben Meer 103
Erster Zusammenstoß 103
Zweiter Zusammenstoß 104
Angriff der Zerstörer- und Torpedodivisionen 105
Aufsuchen des Feindes nach dem Kampf 106
II. Die Lage im Japanischen Meer 110
a. Operationen des 2. Geschwaders 110
Erste Unternehmung bei Wladiwostok 110
Zweite Unternehmung bei Wladiwostok 110
Erstes Aufsuchen des Feindes und Ausfahrt 112
Zweites Aufsuchen des Feindes und Ausfahrt 115
Ausfahrt des Wladiwostok-Geschwaders auf den Stillen Ozean 117
b. Seegefecht auf der Höhe von Ulsan[237] 119
III. Lage nach den Seegefechten im Gelben Meer und auf der Höhe von Ulsan 122
Nahezu vollkommene Gewinnung der Seeherrschaft 122
Vernichtung des feindlichen Geschwaders im Hafen von Port Arthur 123

5. Teil. Eroberung Koreas und des südlichen Teils der Liautung-Halbinsel.
9. Kapitel. Die Lage im allgemeinen 127
Lage bis 1. Februar 127
Beurteilung seitens des Großen Generalstabs 129
Beginn der Feindseligkeiten und Landung der 1. Armee in Korea 129

[237] 蔚山 jap.: I(ri)-san; kor.: Ul-san. — 43 km nordöstlich von Fusan.

Seite

Plan zur Eroberung der Liautung-Halbinsel ... 129
Die II. Armee landet auf der Liautung-Halbinsel ... 130
Landung der selbständigen 10. Division am Daguschan ... 131
Nordmarsch der II. Armee ... 132
Vorbereitungen zum Vormarsch auf Liaoyan ... 133
Meldung der Absicht des Führers der I. Armee ... 134
Etappentransportschwierigkeiten der II. Armee ... 134
Vorbereitungen der selbständigen 10. Division ... 135
Organisation der mandschurischen Armeen ... 135
Lage vor Ausbruch des Krieges ... 135
Stärke der japanischen Armeen und Beurteilung der Landungsstellen 136
Allgemeines über den Operationsplan ... 136
Erlaß des Zaren über die Operationsziele ... 138
Maßnahmen des Generalgouvernements im fernen Osten, welche diesem Erlaß des Zaren zugrunde liegen ... 138
Versammlung der Mandschurischen Armee und des Kwantungkorps Ende März ... 140
Neuorganisation der Armeekorps ... 142
Verstärkung der Ostabteilung ... 142
Allgemeine Lage der Mandschurischen Armee Ende April ... 143
Anweisung des Generalgouvernements im fernen Osten über den Entsatz von Port Arthur ... 144
Bericht des Oberkommandos der Mandschurischen Armee an das Generalgouvernement im fernen Osten nach der Niederlage am Yalu 145
Anweisung vom Generalgouvernement im fernen Osten an das Oberkommando der Mandschurischen Armee ... 145
Kaiserlicher Erlaß an das Generalgouvernement im fernen Osten und das Oberkommando der Mandschurischen Armee ... 146
Aufstellung der Mandschurischen Armee Mitte Mai ... 147
Verstärkungsabteilungen ... 148
Der Entsatz von Port Arthur ... 149
Verteilung der Mandschurischen Armee Ende Mai ... 152
Verstärkungsabteilungen der Armee ... 154
Stärke der Truppen zum Entsatz von Port Arthur ... 154
Niederlage bei Wafangu und Verteilung der Hauptkräfte der Mandschurischen Armee zu dieser Zeit ... 157
Maßnahmen des Armeeoberkommandos gegen den Feind in Gegend Siuyan ... 159
Neueinteilung auf der Südfront Ende Juni ... 160
Der Plan gegen Siuyan zur Offensive überzugehen ... 162

10. Kapitel. Beruhigung Koreas ... 165

1. Organisation eines Sonderdetachements für Korea und Transport dahin ... 165
Plan der Entsendung eines Sonderdetachements nach Korea 165
Zusammensetzung des Sonderdetachements ... 165

Seite
Eisenbahn- und Schiffstransport ... 165
Einzug des Sonderdetachements in Söul ... 166
Der Zustand Koreas ... 166
Verstärktes Sonderdetachement ... 168
Lage der russischen Truppen in der südlichen Mandschurei bei Ausbruch des Krieges ... 169
II. Transport der 12. Division nach Korea ... 169
Soldatentransport nach Korea ... 169
Verlegung des Ausladepunkts der 12. Division nach Tschemulpo ... 170
Transport und Landung der 12. Division ... 171
Lage der russischen Truppen in der südlichen Mandschurei Ende Februar ... 171
Eroberung von Pyöngyang durch die 12. Division ... 172
Befehl des Großen Hauptquartiers über die Wegnahme von Pyöngyang ... 172
Vormarsch der Abteilung Sasaki auf Pyöngyang ... 173
Eroberung von Pyöngyang durch Oberstleutnant Kimura und seine Abteilung ... 173
Eilmarsch der Abteilung Sasaki ... 174
Erscheinen feindlicher Kavalleriepatrouillen nördlich Pyöngyang 175
Einnahme von Sunan[238] durch unsere Kavallerie ... 175
Das Eintreffen der Abteilung Sasaki in Pyöngyang ... 176
Einnahme von Andschu[239] durch einen Teil der Abteilung Sasaki ... 177
Vormarsch der Hauptmasse der 12. Division auf Pyöngyang 178
Eintreffen der 12. Division in Pyöngyang ... 179
Operationen der Kavallerieabteilung Mischtschenko in Korea 180
III. Bildung einer koreanischen Besatzungsarmee und ihr Transport nach Korea ... 182
11. Kapitel. Landung der 1. Armee und Eroberung des linken Yalu-Ufers ... 185
I. Landung der Hauptmasse der 1. Armee und Aufmarsch auf dem linken Tschöngtschönkang-Ufer ... 185
Zusammensetzung und Versammlung der Armee ... 185
Voraussendung des zur Einrichtung der Etappe notwendigen Personals ... 185
Befehl des Großen Hauptquartiers zum Aufmarsch der Armee 186
Anordnungen des Armeeoberkommandos auf Grund des Befehls des Großen Hauptquartiers ... 186
Seetransport der Armee ... 187

[238] 順安 jap.: Jun-an; kor.: Syun-an. — 22 km nördlich von Pyöngyang.

[239] 安州 jap.: An-shū; kor.: An-jyu. — Am linken Tschöngtschönkang Ufer an der Bahn Söul-Witschu.

Seite
Aufmarsch der 12. Division bei Suntschön[240] 187
Bildung der Brückenbau-Schutzabteilung 188
Aufmarsch der Masse der Armee auf dem linken Tschöng-tschönkang-Ufer 189
Mitwirkung der Flotte 190
Brückenbauten über den Tschöngtschönkang und Täyöngkang 191
Bewegungen der Brückenbau-Schutzabteilungen 191
Kavalleriekampf in Dschöngdschu[241] 193
Lage bei Yöngpiči 196
Bewegungen der Kavallerieabteilung Mischtschenko 196
II. Versammlung auf dem linken Yalu-Ufer 198
Vorrücken der Abteilung Asada gegen Keyenguan 198
Vorrücken der 12. Division in Gegend Dschöndschu 199
Operationen der Abteilungen Sasaki und Hiraoka 200
Vorrücken der 1. Armee auf Witschu 201
Aufmarsch der 1. Armee bei Witschu 205
Raid der Abteilung Madritow 209
Beobachtung des Yalu-Ufers und der Meeresküste 210
Verteilung der Ostabteilung Mitte April 211
Auftrag des Führers der Ostabteilung 212
Verteilung der Ostabteilung Ende April 213
12. Kapitel. Das Gefecht am Yalu* 217
I. Vorbereitungen zum Übergang über den Yalu 217
Festsetzung des Tages für den Übergang der 1. Armee über den Yalu 217
Transport der Munition und des Brückenbaumaterials 217
Lage bei Tschangsöng (am Yalu) und Heranziehung der Abteilung Sasaki 218
Eroberung der Inseln Kurito und Samalinda 219
Vollendung der Brücke über den Nebenarm 223
Festsetzung des Tages für den Flußübergang und Vereinbarung einer gemeinsamen Operation von Heer und Flotte 223
Verschiedene Vorbereitungen zum Flußübergang 224
Beurteilung der Lage des Feindes beim Oberkommando der 1. Armee Ende April 226
Lage auf dem rechten Flügel der russischen Ostabteilung .. 227
Lage bei der Mitte der russischen Ostabteilung 228
Lage auf dem linken Flügel der russischen Ostabteilung ... 229
Aufstellung der (russischen) Ostabteilung am 28. April 230
Entsendung der Verstärkungen zur russischen Ostabteilung. 232

[240] 順川 jap.: Jun-sen; kor.: Syun-chhyön. — 30 km südöstlich von Andschu.

[241] 定州 jap.: Tei-shū; kor.: Työng-jyu. — 40 km westlich von Andschu, an der Bahn Söul–Witschu.

* Siehe VIII., Jahrg. XVIII der Mitteilungen, S. 9 ff.

Seite

II. Lage vor dem Gefecht ... 232
Zusammenziehen der Divisionen in engere Quartiere ... 232
Anordnungen für den Flußübergang der Masse der Armee. 232
Flußübergang und Vorrücken der 12. Division ... 234
Anordnungen der Gardedivision zum Brückenschlag ... 237
Anordnungen der 2. Division zum Flußübergang ... 238
Kleiner Zusammenstoß am Tigerhügel ... 238
Bewegungen der Abteilung Maya ... 240
Eroberung des rechten Yalu-Ufers durch die 12. Division .. 240
Artilleriekampf bei der Masse der Armee ... 244
Vorbereitungen der Gardedivision zum Flußübergang und Anordnungen für die Bereitstellung zum Angriff ... 244
Anordnungen der 2. Division für die Bereitstellung zum Angriff ... 246
Anordnungen der 12. Division für die Bereitstellung zum Angriff ... 247
Bewegungen der Abteilung Maya ... 248
Sicherungsmaßnahmen der Russen bei Tiurentschin während der Nacht ... 248

III. Das Gefecht bei Tiurentschin ... 249
Vorrücken der 12. Division ... 249
Übergang der 2. Division über den Fluß ... 250
Übergang der Gardedivision über den Fluß ... 251
Versammlung der Armeehauptreserve ... 251
Lage beim Feinde am Morgen des 1. Mai ... 252
Angriff der 2. Division bei Tiurentschin ... 252
Angriff der Gardedivision bei Pototynsa und Magu ... 254
Angriff der 12. Division bei Weitszekou ... 256
Anordnungen der 1. Armee für die Verfolgung ... 258
Vorgehen der 12. Division ... 258
Vorgehen der Gardedivision ... 259
Verfolgung durch die 2. Division ... 259
Vorrücken der Armeeverfolgungsabteilungen ... 260
Vorgehen der 2. Division auf Antung ... 262
Bewegung der Abteilung Maya ... 261
Lage der russischen Tiurentschin-Abteilung ... 262
Rückzug der russischen Tiurentschin-Abteilung ... 263
Lage der russischen Truppen gegenüber unserer Gardedivision ... 264

IV. Das Gefecht bei Hamatan ... 268
Verfolgung durch die 12. Division ... 268
Eroberung der zweiten russischen Aufnahmestellung ... 270
Bewegungen der Armeeverfolgungsabteilung ... 271
Verfolgung durch die Gardedivision ... 272
Der Angriff bei Hamatan ... 274

Seite
Der Kampf um die zweite russische Aufnahmestellung..... 275
Verzweiflungskampf der Russen bei Hamatan..... 276
V. Lage nach dem Gefecht..... 282
Unterkunft der Armee nach dem Gefecht..... 282
Armeebefehl nach dem Gefecht..... 285
13. Kapitel. Eroberung von Fönhuantschön und Vorbereitungen zum Weitervormarsch..... 287
I. Eroberung von Fönhuantschön..... 287
Lage beim Feind nach dem Gefecht am Yalu..... 287
Vordringen der 1. Armee in Gegend Tansantschyndsa..... 287
Räumung von Fönhuantschön durch die russische Ostabteilung..... 291
Maßnahmen des russischen Armeeoberkommandos..... 291
Vormarsch der Abteilung Rennenkampf..... 292
Rückzug der Masse der russischen Ostabteilung..... 293
Vordringen der russischen Ostabteilung bei Daimarci und am westlichen Fynsiaolin-Paß..... 294
Eroberung von Fönhuantschön durch die 1. Armee..... 296
Verteidigungsunternehmungen in Gegend von Fönhuantschön 299
Kleines Gefecht beim Taitsuschan[242] (16. Mai)..... 299
Lage der russischen Truppen in dem kleinen Gefecht beim Taitsuschan..... 302
Ablösung des Führers der russischen Ostabteilung..... 303
Lage der russischen Ostabteilung und der Abteilung Rennenkampf Mitte Mai..... 303
Bewegungen der Abteilung Yoshida..... 306
Aufklärung durch die einzelnen russischen Kavalleriekorps 308
Versammlung der Masse der Ostabteilung..... 308
II. Vorbereitungen zum Weitervormarsch..... 309
Ansammlung von Furage und Beitreibung von Wagen und Pferden..... 309
Die Lage auf allen Seiten..... 309
Eroberung von Aiianiamin..... 310
Mitteilung vom Großen Hauptquartier über die Vorbereitung zum Weitervormarsch..... 315
Lage unserer Armeen..... 315
Entsendung der Abteilung Asada in Richtung 10. Division.. 315
Erkundungen nach allen Seiten..... 316
Angriff der Abteilung Sasaki auf Saimatsy..... 317
Vorbereitende Erkundungen bei der russischen Ostabteilung 321

[242] 台子山 jap.: Dai-shi-san; chin.: Tai-tzu-schan. — 24 km nordöstlich von Fönhuantschön, östlich des Hachi-dō-ka (八道河), an der Straße nach Saimatsy (s. [87]).

Seite
Angriffsplan auf Saimatsy 322
Vereinigung der Abteilungen zum Angriff gegen Saimatsy.. 324
Operationen der Abteilung des Generalleutnants Keller 325
Bewegungen der einzelnen russischen Kavallerieabteilungen 326
Lage bei Saimatsy nach dem Rückzug der Abteilung Keller 327
Bewegungen der Abteilung Rennenkampf 327
Rückzug der Russen von Saimatsy 328
Erkundung der Abteilung Inamura (12. Division) bei Hsimentsy[243] 329
Erkundung der Abteilung Itabashi (2. Division) bei Tuyinpu 330
Erkundung der Abteilung Takamatsu (2. Division) bei Hsimentsy 334
Bewegungen der Schutzabteilung Myagawa (2. Division) ... 335
Lage des Feindes vor der Front der Armee Anfang Juni.. 337
Die Ereignisse bei der Abteilung Asada 337
Lage und Aussichten der Beitreibungen 338
Vormarschplan der 1. Armee 338
Verstärkung der Abteilung Sasaki 339
Befehl des Armeeoberkommandos an die russische Ostabteilung 339
Erkundungsplan des Generalleutnants Keller gegen Saimatsy 340
Änderung der russischen Erkundung gegen Saimatsy..... 341
Lage der Abteilung Rennenkampf..... 343
Verteidigungsgefecht der Abteilung Sasaki bei Aiianiamin.. 343
Vorrücken gegen Tsahogou..... 350
Entsendung eines Teils der russischen Ostabteilung nach Haitschön und Anschantschan 352
Bedrohung von Fönhuantschön durch die russische Ostabteilung und Erkundung gegen Siuyan 353

14. Kapitel. Landung der 2. Armee und Gefecht bei Schisanliyaitsze..... 357
I. Der Seetransport..... 357
Zusammensetzung der Armee..... 357
Versammlung der Armee bei Hiroshima[244]..... 357
Einschiffung..... 357
Befehl über Landung der Armee und die weiteren Operationen 358
II. Ausschiffung..... 359
Versammlung der Armee am Tätongkang..... 359
Erwägung einer gemeinsamen Operation von Heer und Flotte 360

[243] 四門子 jap.: Shi-mon-shi; chin.: Ssu-mên-tzu. — 19 km südwestlich von Saimatsy, am So-ka (草河), der, mit dem Hachidōka (s. [242]) sich (12 km östlich von Fönhuantschön) vereinigend, den Eiho (s. [95]) bildet.

[244] 廣島 Hiro-shima (in Japan).

Seite
Operationsplan der vereinigten Geschwader und Fahrtentwurf 361
Landungsmaßnahmen der Armee und Ankunft der 1. Landungsstaffel ... 361
Ursprünglich bei Ausbruch des Krieges von Kaiping südlich angeordnete Eisenbahnbesetzung ... 362
Russische Truppen südlich Taschitschao anfangs Mai ... 363
Landungsplatz und Ankunft der 7. Landungsabteilung und Wegnahme des Shindaisan[245] ... 364
Beginn der Ausschiffung ... 364
Eroberung der Landungsschutzstellung für die 3. Division ... 365
Maßnahmen der Russen gegen die japanischen Landungen 366
Verlegung der Ausschiffungsstelle ... 367
Lage nach der Verlegung der Ausschiffungsstelle und Vollendung der Ausschiffung ... 369
Entsendung und Operationen der Abteilungen Nasu und Sekiya ... 369
Die russische Besatzung von Port Adams, die der Abteilung Sekiya Widerstand leistet ... 371
Entsendung und Operationen der Abteilung Adachi ... 371
Der Abteilung Adachi bei Sanchilipu[246] Widerstand leistende russische Truppen ... 372
Erweiterung der Schutzstellung ... 372
Erkundung der Lage beim Feind in Gegend Port Adams durch das 3. Kavallerieregiment ... 374
Erkundung der Lage beim Feind in Gegend Lenkiatien[247] durch die Aufklärungsabteilung der 1. Division ... 376
Änderung der Aufstellung der Abteilung Fock ... 378
Sperrung und Wiedereröffnung der Station Port Adams durch die Russen ... 378
Zurückziehen der sämtlichen russischen Vorpostenabteilungen am 8. Mai ... 379
Beobachtungsaufstellung der russischen Kintschou-Abteilung am 14. Mai ... 380
Erneute Sperrung der Station Port Adams durch die Russen 381
Allgemeines über die Anlage der unterseeischen Kabel ... 381
III. Verstärkung der 2. Armee und die folgenden Seetransporte ... 381
Verstärkungstruppen für die Armee ... 381
Der zweite und die folgenden Seetransporte der Armee ... 382

[245] 青台山 jap.: Shin-dai-san; chin.: Ch'ing-t'ai-shan. — 94 m hoher Berg, 4,4 km südwestlich der breiten sandigen Taschaho (s. [73]) -Mündung.

[246] 三十里堡 jap.: San-jū-ri-hō; chin.: San-shih-li-p'u. — 17,5 km nördlich von Kintschou an der Bahn.

[247] 亮甲店 jap.: Ryō-kō-ten; chin.: Liang-chia-tien. — 22 km nordöstlich von Kintschou, an der Straße nach Pitszewo (s. [175]).

Seite

IV. Eroberung der Linie Port Adams-Taschaho und der Linie Lungkou[248]–Yikiatun[249] 382
Beurteilung der Lage beim Armeeoberkommando 382
Armeebefehl für den 15. (Auszug) 383
Anordnungen der 3. Division für den 15. 384
Anordnungen der 4. Division für den 15. 385
Anordnungen der 1. Division für den 15. 386
Lage am 15. Mai und Abänderung des Armeebefehls 386
Eroberung des rechten Taschaho-Ufers durch die 3. Division 388
Bewegungen der Südabteilung der 3. Division 388
Bewegungen der 4. Division 390
Vordringen der Abteilung Antō in Gegend Port Adams ... 391
Anordnungen der 4. Division für den 16. 391
Vormarsch der 1. Division auf Yikiatun 392
Bewegungen der selbständigen Kavallerie der 1. Division .. 394
Bewegungen der 1. Artilleriebrigade 396
Anordnungen auf der Nordfront der Hauptkräfte für den 16. 397
Anordnungen der 1. Division für den 16. 397
Lage der Abteilung Fock am 13. 398
Lage der Abteilung Fock am 14. 399
Lage der Abteilung Fock am 15. 399

V. Kampf bei Schisanliyaitsze 400
Vormarsch der 1. Division in Gegend Kuankiatien[250] ... 401
Siegreiches Vordringen der Vorhut der 1. Division in Gegend Houliupankou[251] 402
Siegreiches Vordringen der linken Abteilung der 1. Division in Gegend Schakiakou[252] 402
Maßnahmen des Kommandeurs der 1. Division zur Erkundung der Stärke des Feindes 403
Kampf der Artillerie der 1. Division 403
Kampf bei der linken Abteilung der 1. Division 404
Kampf der Vorhut der 1. Division 405

[248] 龍口 jap.: Ryū-ko; chin.: Lung-k'ou (竜 = 龍). — 6 km nördlich der Station Sanschilipu, ebenfalls an der Bahn, da, wo diese den Lung-ho (龍河) überschreitet.

[249] 衣家屯 jap.: I-ka-ton; chin.: I-chia-t'un. — 15 km nordöstlich von Kintschou an der Straße nach Lenkiatien (s. [247]).

[250] 關家店 jap.: Kwan-ka-ten; chin.: Kuan-chia-tien. — 8,5 km nordöstlich von Kintschou.

[251] 後劉半溝 jap.: Go-ryū-han-kō; chin.: Hou-liu-pan-kou. — 2,6 km nordöstlich von Kuankiatien.

[252] 夏家溝 jap.: Ka-ka-ko; chin.: Hsia-chia-kou. — 2 km südlich von Kuankiatien.

Seite
Vorgehen der 1. Division zum Angriff 405
Bewegungen der selbständigen Kavallerie der 1. Division .. 406
Bewegungen der 4. Division 406
Vorbewegung des Armeeoberkommandos 408
Heranziehen von Verstärkungen seitens des Armeeoberkommandos 408
Unterkunft der Masse der Armee am 16. 409
Artillerieangriff der 6. Flottille 410
Verteilung der Kräfte der Abteilung Fock am 16. morgens 410
Gefechtslage bei der rechten Flügelabteilung Focks 411
Gefechtslage bei der linken Flügelabteilung Focks 412
Rückzugsanordnungen des Generalmajors Fock 414
Lage nach dem Rückzug der Abteilung Fock 414

15. Kapitel. Das Gefecht am Nanschan 417
1. Abschließung in der Mitte der Kwantung-Halbinsel 417
Entschluß des Armeeoberkommandos nach dem Gefecht bei Schisanliyaitsze 417
Aufstellung und Unterkunft der 1. und 4. Division 417
Armeebefehl für den 18. Mai (Auszug) 419
Die Lage am 17. Mai bei Port Adams und am Taschaho .. 420
Direktive des Großen Hauptquartiers (Auszug) und ihr zugrunde liegender Entschluß des Armeeoberkommandos .. 420
Bewegungen aller Abteilungen der 1. Artilleriebrigade 421
Änderung der Aufstellung der 3. Division 421
Abmarsch der 4. Division gegen Port Adams 421
Abschließung der Halbinsel Kwantung zu Lande 422
Die wichtigsten Nachrichten vom Feinde, welche das Armeeoberkommando am 19. bekam 422
Eintreffen der 4. Division bei Port Adams 423
Rückkehr der 19. Infanteriebrigade in ihren Stammverband (4. Division) 423
Einrichtung der Einschließungslinie der 1. Division 424
Drohende Beschießung der Gegend von Kaiping durch unser Geschwader 424
Plan zum Angriff auf den Nanschan 425
Entsendung der Abteilung Fujimoto 426
Landung der 5. Division 427
Die Lage auf der Kwantung-Halbinsel am 20. 427
Lage der Russen am 27. und 28. Mai auf der Halbinsel Kwantung 427
Aufstellung der russischen Mandschurischen Armee am 16. Mai gegen Süden 428
Die falsche Nachricht von der Landung japanischer Truppen an der Küste bei Sinnyotschön 429

Seite

II. Vorbereitungen zum Angriff gegen den Nanschan 429
Auszug aus dem Armeebefehl für die Vorbereitungen zum Angriff auf den Nanschan 429
Rückkehr der Abteilung Fujimoto und Anordnungen des Kommandeurs der 3. Division für den 22. 431
Anordnungen des Kommandeurs der 4. Division für den 22. 432
Anordnungen des Kommandeurs der 5. Division für den 22. 432
Lage bei Kintschou am 21. 433
Schwenkung der Abteilungen bei Taschaho und Port Adams nach Kintschou hin 433
Lage in der Linie Taschaho–Port Adams am 22. 434
Landung der 1. Kavalleriebrigade 436
Verteidigungsanlagen des Feindes am Nanschan 436
Aufmarsch der 3. und 4. Division, die von Norden nach Kintschou zu eingeschwenkt waren, und Aufmarsch der Artilleriebrigade 436
Lage der Masse der 1. Armee bei Kintschou am 23. 437
Lage der in der Linie Taschaho–Port Adams stehenden 5. Division 438

III. Gefecht am Nanschan 439
a) Lage vor dem Kampf 439
Plan zum Angriff auf den Nanschan 439
Lage in der Linie Taschaho–Port Adams 441
Einleitende Bewegungen der Armee zum Angriff auf den Nanschan 442
Entschluß des Armeeoberkommandos 443
Auszug aus dem Armeebefehl zum Angriff gegen den Nanschan 444
Anordnungen der Kommandeure der Divisionen sowie des Artilleriebrigadekommandeurs zum Angriff auf den Nanschan 445
Bewegungen eines Teiles des vereinigten Geschwaders 447
Aufstellung der Russen am Nanschan 448
b) Kampf am Nanschan 450
Bewegungen der 4. Division und nächtlicher Überfall der Stadt Kintschou 450
Bewegungen der 1. Division und abgekürzter Angriff auf Kintschou 454
Bewegungen der 3. Division 456
Eröffnung des Artilleriekampfes 458
Vorgehen der 4. Division zum Angriff 458
Vorgehen der 1. Division zum Angriff 460
Vorgehen der 3. Division zum Angriff 461
Die Lage von 9 Uhr vormittags bis 1 Uhr nachmittags 463
Front der 4. Division 463

Seite
Front der 1. Division 464
Front der 3. Division 465
Lage von 1 Uhr nachmittags bis zum Ende des Kampfes 467
Front der 4. Division 468
Mitwirken der Flotte 470
Front der 1. Division 471
Front der 3. Division 473
Unterkunft nach dem Gefecht 475
Das Ergebnis des Kampfes 476
Lage in der Linie Port Adams–Taschaho 476
Nachtgefecht der Besatzung von Kintschou 476
Aufstellung der Besatzung von Nanschan 477
Beiderseitiger Artilleriekampf 477
Gefechtslage beim russischen linken Flügel 478
Gefechtslage in der Mitte der russischen Stellung ... 478
Gefechtslage beim russischen rechten Flügel 479
Unsicherheit des russischen linken Flügelgeländes ... 479
Russische Rückzugsmaßnahmen 480
Fall des russischen linken Flügelabschnitts 481
Schlimme Lage des russischen mittleren Abschnitts .. 481
Aufnahme der russischen Truppen 482
Verluste der Russen 482
Lage der Russen bei Kaiping 483
c. Lage nach dem Gefecht 483
Verfolgung der Armee am 27. und Wiederherstellung der Ordnung 483
Bewegungen der Abteilung Nakamura 484
Unterbringung der Armee am 27 486
Lage in der Linie Port Adams–Taschaho 487
IV. Eroberung der Bucht von Dalny und Vorbereitung zur Einschließung von Port Arthur 489
Erkundung der Lage beim Feind durch Abteilung Nakamura 489
Armeebefehl für den 29. Mai (Auszug) 491
Lage in der Linie Port Adams–Taschaho am 28. Mai 492
Lage bei Port Arthur am 29. Mai 493
Lage der Linie Port Adams–Taschaho am 29. Mai 496
Armeebefehl für den 30. (Auszug) 498
Lage bei Port Arthur am 30. Mai 499
Kampf der 1. Kavalleriebrigade am 30. Mai bei Tienkiatun[253] 504
Lage vor Port Arthur am 31. Mai 511
Ablösung der Besatzungstruppen der 3. und 11. Division .. 512

[253] 田家屯 jap.: Den-ka-ton; chin.: Tien-chia-t'un. — 5,8 km südlich vom Bahnhof Tokuriji (s. [7]).

Seite
Lage in der Linie Port Adams–Taschaho am 31. Mai 514
Ankunft der Verstärkungsabteilungen der 1. Kavalleriebrigade 515
Beurteilung der Lage durch das Oberkommande der 2. Armee 516
Eingang der Mitteilung des Großen Hauptquartiers von der Aufstellung der 3. Armee (1. und 11. Division)..... 517
V. Versammlung in der Linie Port Adams–Taschaho 517
Lage am 1. Juni in der Linie Port Adams–Taschaho 517
Vorrücken der 4. Division und der 1. Artilleriebrigade in die Linie Port Adams–Taschaho 519
Beurteilung der Lage durch das Armeeoberkommando 519
Lage vor Port Arthur am 1. Juni 521
Lage in der Linie Port Adams–Taschaho am 2. Juni 521
Befehl vom Großen Hauptquartier und Entschluß des Oberkommandos der 2. Armee..... 524
Lage von Port Arthur am 2. Juni 524
Lage in der Linie Port Adams–Taschaho am 3. Juni..... 525
Gefecht der 1. Kavalleriebrigade bei Chükiatien[254]..... 527
Lage vor Port Arthur am 3. Juni 530
Armeebefehl für die Truppen in Linie Port Adams–Taschaho (Auszug) 532
Lage vor Port Arthur am 4. Juni 534
Allgemeine Lage am 5. Juni 534
Allgemeine Lage am 6. Juni 536
16. Kapitel. Das Gefecht bei Wafangu* 539
1. Lage vor dem Gefecht..... 539
a) Lage nach der Zusammenziehung der Truppen 539
Beginn der Operationen der 2. Armee nach Norden.. 539
Herüberziehen der 1. Kavalleriebrigade von der linken nach der rechten Armeeflanke 539
Lage beim Feinde im Norden, soweit bis 6. Juni bekannt..... 540
Lage unserer Armee am 7. Juni 540
Landung der Marinelandungstruppen am 8. Juni 542
Lage beim Feinde vor der Front der Armee am 8. Juni 542

[254] 曲家店 jap.: Kyok'-ka-ten: chin.: Chü-chia-tien. — 3 km südlich von Tienkiatun.

* Die Japaner benennen das Gefecht nach dem kleinen Ort Tokuriji (得利寺 chin.: Te-li-ssu, s. [7]), wo sich jetzt ein japanischer Militärposten 守備隊 shu-bi-tai, Offizierkasino und sehr hübscher Garten befindet. — Wafangu (瓦房窩 chin.: Wa-fang-wo) ist japanisch Ga-bo-wa. — Das 2.7 km lange, dreiteilige Dorf 瓦房窩堡 Ga-bo-wa-ho, chin.: Wa-fang-wo-p'u, woher der Name des Gefechts stammen dürfte, liegt fast 6 km südsüdöstlich von Tokuriji.

Seite

Aufstellung der russischen Streitkräfte in und nördlich von Telissu ... 543
Vorbereitungen zum Vorrücken des 1. Sibirischen Armeekorps nach Süden ... 544
Flanken- und Rückenschutz des 1. Sibirischen Armeekorps ... 544
Die Flotte bedroht mit ihren Geschützen am 8. Juni die Gegend von Kaiping ... 545
Direktive des Großen Hauptquartiers für den Marsch der 2. Armee nach Norden ... 546
Kleiner Zusammenstoß des 5. Kavallerieregiments mit dem Feinde am 9. Juni ... 547
Lage am 10. Juni ... 550
Beurteilung der Lage durch das Armeeoberkommando der 2. Armee am 10. Juni ... 551
Erkundung der Lage beim Feinde in Gegend Wafangtien[255] am 11. Juni ... 551
Bewegungen der vorgeschobenen Abteilung der 3. Division ... 552
Bewegungen der vorgeschobenen Abteilung der 5. Division ... 553
Bewegungen der vorgeschobenen Abteilung der 4. Division ... 553
Lage der in der Hauptstellung befindlichen Kräfte am 12. Juni ... 556
Bewegungen der 1. Kavalleriebrigade ... 557
Armeebefehl vom 12. Juni (Vorrücken zum Angriff) ... 558
Anordnungen der einzelnen Armeeabteilungen auf Grund des Armeebefehls ... 559
Die unmittelbar hinter dem 1. Sibirischen Armeekorps befindlichen russischen Truppen ... 561
b) Lage nach dem Vorrücken der Armee ... 562
Bewegungen der 1. Kavalleriedivision am 13. Juni ... 562
Bewegungen der 3. Division ... 563
Bewegungen der 5. Division ... 564
Bewegungen der 4. Division ... 568
Bewegungen der Armeehauptreserve ... 569
Armeebefehl für den 14. Juni (Auszug) ... 570
Unterkunft der 1. Kavalleriebrigade und Anordnungen für den 14. ... 571
Unterkunft der 3. Division und Anordnungen für den 14. 572
Unterkunft der 5. Division und Anordnungen für den 14. 573

[255] 南瓦房店 jap.: Nan-ga-bō-ten; chin.: Nan-wa-fang-tien — 17 km südlich von Tokuriji an der Bahn.

Seite

Unterkunft der 4. Division und Anordnungen für den 14. ... 574
Die Sicherungspostierungen des Detachements Ssimonow werden durch die japanischen Truppen zurückgedrängt ... 575
Bericht des russischen Kavalleriedetachements-Kommandeurs an den Kommandierenden General seines Armeekorps und seine Anordnungen ... 577
Maßnahmen des Kommandierenden Generals des I. Sibirischen Armeekorps gegen den Marsch der japanischen Armee nach Norden ... 578
Korpsbefehl für die Eroberung der Stellung von Wafangou am 13. ... 579
Die Stärke der Verteidigungswerke der Stellung von Wafangu ... 580

c) Lage am 14. Juni ... 580
Bewegungen der 1. Kavalleriebrigade ... 580
Bewegungen der 3. Division ... 581
Gefecht der Vorhut der linken Kolonne ... 582
Bewegungen des Gros der Division ... 587
Bewegungen der 1. Artilleriebrigade ... 595
Rückzug der Kavallerieabteilung Ssimonow auf Tafanschin[256] ... 597
Zurücknehmen der russischen Vorhut in die Stellung von Wafangu ... 598
Eroberung der Stellung der Russen bei Wafangu ... 598
Gefechtslage auf dem linken russischen Flügel ... 600
Bewegungen der 5. Division ... 601
Bewegungen der 4. Division ... 609
Bewegungen des Armeeoberkommandos ... 611
Unterkunft der 1. Kavalleriebrigade ... 612
Unterkunft der 3. Division ... 613
Unterkunft der 5. Division ... 615
Lage auf dem russischen rechten Flügel ... 615
Wegziehen der russischen Armeereserve ... 616
Befehl zum Übergang der russischen Armee zur Offensive 616
Unterkunft der 4. Division ... 617
Beurteilung der Lage seitens des Armeeoberkommandos 618
Maßnahmen des russischen Armeeoberkommandos. Die am Kampfe beteiligten Streitkräfte (s. Anlage 22) .. 619
Lage des russischen Kavalleriedetachements während der Nacht ... 619

[256] 蔡家大房身 jap.: Sai-ka-dai-bo-shin; chin.: Ts'ai[1]-chia-ta-fang-shên. — 5,8 km südwestlich von Tokuriji.

Seite

Maßnahmen des Generalmajors Gerngroß auf Grund des Armeebefehls ... 620
Wegziehen der Abteilung des Generalmajors Glasko . 620
Einvernehmen zwischen den Generalmajoren Gerngroß und Glasko ... 621
Bewegungen der Truppen innerhalb der Verteidigungsabschnitte ... 621
Ankunft der Verstärkungen ... 621

II. Gefecht am 15. Juni ... 621
Vormarsch der 1. Kavalleriebrigade ... 621
Eroberung der Stellung der 3. Division ... 622
Eröffnung des Kampfes bei der 1. Artilleriebrigade ... 624
Aufstellung der 5. Division zum Angriff ... 625
Aufstellung der russischen Armee am 15. Juni morgens ... 629
Bewegungen der Kavallerieabteilung Ssamssonow ... 630
Maßnahmen der 4. Division in der Nacht vom 14. ... 631
Änderung der Maßnahmen der 4. Division am 15. früh ... 632
Vormarsch der 21. Infanteriebrigade ... 632
Vorbewegung des Armeeoberkommandos ... 632
Bewegungen der 1. Kavalleriebrigade gegen den feindlichen linken Flügel ... 633
Erbitterter Kampf des 3. Kavallerieregiments ... 635
Verteidigungskampf der rechten Kolonne der 3. Division .. 636
Angriff der 1. Ostsibirischen Schützendivision ... 640
Angriff der Brigade Glasko ... 641
Bewegungen der 1. Ostsibirischen Schützendivision und der Brigade Glasko ... 644
Maßnahmen des Generalmajors Glasko zur Durchführung des Angriffs ... 645
Angriff der Masse der 1. Ostsibirischen Schützendivision von 8 Uhr morgens bis 12 Uhr mittags ... 645
Gefecht der 1. Feldartillerie-Brigade ... 646
Gefecht der linken Kolonne der 3. Division ... 649
Beginn des Angriffs der 5. Division ... 651
Vormarsch der 19. Infanteriedivision ... 657
Bewegungen des Armeeoberkommandos ... 661
Gefechtslage bei der 9. Ostsibirischen Schützendivision 661
Lage der russischen Armee in dem Gelände östlich Lungwangmiao[257] ... 661
Bewegungen des 2. Bataillons des 36. Ostsibirischen Schützenregiments ... 662
Bericht des Kommandierenden Generals des I. Ostsibirischen Armeekorps und seine Maßnahmen ... 663

[257] 龍王廟 jap.: Ryū-ō-byo; chin.: Lung-wang-miao. — 6 km südlich von Tokuriji.

Seite

Bewegungen des Kavalleriedetachements Ssamssonow und des II. Bataillons 36. Ostsibirischen Schützenregiments ... 663
Bewegungen der 10. und 11. Kompagnie 36. Ostsibirischen Schützenregiments ... 664
Bewegungen des II. Bataillons 36. Ostsibirischen Schützenregiments von 10 Uhr 30 bis 11 Uhr vormittags ... 665
Lage auf dem rechten Flügel und in der Mitte der russischen Verteidigungsstellung, ungefähr 11 Uhr vormittags ... 665
Maßnahmen des Kommandeurs der 9. Ostsibirischen Schützendivision um Mittag ... 666
Maßnahmen des Kommandierenden Generals I. Sibirischen Armeekorps 11 Uhr vormittags ... 667
Allgemeine Lage der russischen Truppen etwa 11 Uhr 30 vormittags ... 667
Vorrücken der Masse der 4. Division ... 668
Angriff der 1. Kavalleriebrigade gegen die linke Flanke des Feindes ... 670
Verfolgung durch die selbständige Kavallerie der 3. Division 671
Vormarsch der Abteilung Butgusainof ... 672
Gefechtslage bei der rechten Kolonne der 3. Division am Nachmittage ... 672
Übergang der linken Kolonne der 3. Division zum Angriff 676
Verfolgung durch die 1. Artilleriebrigade ... 680
Eroberung der feindlichen Stellung durch die linke Kolonne der 3. Division ... 681
Die Masse der 1. Ostsibirischen Schützendivision um und nach Mittag, und die Operationen der Brigade Glasko ... 682
Rückzug der 1. Ostsibirischen Schützendivision nach Ober-Züitsiatun[258] ... 684
Rückzug der Brigade Glasko nach Ober-Züitsiatun ... 685
Rückzug der 1. Ostsibirischen Schützendivision und der Brigade Glasko Richtung Nord-Wafandian[259] ... 686
Räumung der Stellung im Flußtal des Futschouho[260] ... 686
Räumung der Stellung bei Lungwangmiao ... 686
Vormarsch der rechten Flügelabteilung der 5. Division zum Angriff ... 688
Vormarsch der mittleren Abteilung der 5. Division zum Angriff ... 688

[258] 上崔家屯 jap.: Jo-sai-ka-ton; chin.: Shang-ts'ui-chia-t'un. — 4 km östlich von Tokuriji.

[259] 北瓦房店 jap.: Hoku-ga-bo-ten; chin.: Pei-wa-fang-tien. — 22 km nördlich von Tokuriji.

[260] 復州河 jap.: Fuku-shu-ka; chin.: Fu-chou-ho. — Fluß, an dem Tokuriji liegt.

Seite

Vormarsch der linken Flügelabteilung der 5. Division zum Angriff ... 689
Angriff der von Generalmajor Ando geführten Abteilung ... 691
Lage der russischen Truppen in Gegend Liangkiatun[261] und Sisan[262] ... 694
Anordnungen für den Rückzug seitens des Kommandeurs der 9. Ostsibirischen Schützendivision ... 697
Rückzug der bei Liangkiatun befindlichen russischen Truppen 698
Allgemeine Lage der russischen Truppen etwa 4 Uhr nachmittags ... 701
Marsch der 4. Division nach Norden ... 702
Bewegungen des Armeeoberkommandos und Ankunft eines Teiles der 6. Division auf dem Schlachtfeld ... 702
Unterkunft der Armee ... 703
Rückzug der russischen Truppen in Richtung auf Nord-Wafandian ... 704
Anordnungen des Armeeoberkommandos für den 16. Juni ... 705

17. Kapitel. Landung der selbständigen 10. Division und Eroberung von Siuyan ... 707

I. Landung ... 707
Zusammensetzung der selbständigen 10. Division ... 707
Landung der 10. Division ... 709
Ansturm der feindlichen Kavallerie ... 710
Vollendung der Landung der 1. Staffel ... 712
Gefecht bei Hsüehkialing[263] ... 712

II. Eroberung von Siuyan ... 716
Vorbereitungen zur Einnahme von Siuyan ... 716
Bericht über das Zusammenwirken der Abteilungen der 1. Armee 718
Landung der 2. Staffel ... 718
Lage beim Feind vor der Front der Division ... 718
Abmarsch der Abteilung Asada der 1. Armee ... 720
Verbindung der Abteilung Asada mit der 10. Division ... 720
Vormarsch der Abteilung Asada ... 721
Vormarsch der vorgeschobenen Abteilung der 10. Division 722
Anordnungen zum Angriff auf Siuyan ... 722
Vorrücken der Abteilung Asada zum Angriff auf Siuyan ... 723
Bewegungen der vorgeschobenen Abteilung der 10. Division 726

[261] 梁家屯 jap.: Ryō-ka-ton; chin.: Liang-chia-t'un. — 2,5 km westlich von Tokuriji.

[262] 嘴山 jap.: Shi-san; chin.: Tsui-shan. — 3 km südsüdwestlich von Tokuriji.

[263] 雲家峪 jap.: Setsu-ka-rei; chin.: Hsüeh-chia-lei. — 26 km südsüdöstlich von Siuyan.

Seite
Eroberung von Siuyan durch die Abteilung Asada 727
Vorrücken der vorgeschobenen Abteilung zum Angriff..... 729
Lage der Russen im Gefecht bei Siuyan..... 730
III. Lage nach der Eroberung von Siuyan 732
Lage des Feindes Anfang Juni..... 732
Die Abteilung Asada wird der 10. Division zugeteilt 733
Siegreiches Vordringen der Abteilung Tojo bei Hsinkailing (2 km westlich vom Niantsyku-Paß)..... 734
Befehl des Großen Hauptquartiers 736
Erkundung der Abteilung Tojo bei Senkayoku[264] 737
Lage der russischen Truppen nach ihrem Abzug von Siuyan 740

Verzeichnis der Anlagen zum I. Band.

I. Anlagen im Text (A. i. T.).

A. i. T. 1. (S. 98) Lage der versenkten Sperrschiffe vor Port Arthur. 1 : 50 000.

2. (S. 104) Seeschlacht im Gelben Meer. 1 : 1 000 000.

3. (S. 122) Seeschlacht auf der Höhe von Ulsan. 1 : 300 000. (Übersichtsskizze 1 : 3 000 000).

4. (S. 184) Verteilung der Besatzungsarmee in Korea am 3. 4. 1 : 1 000 000.

5. (S. 188) Stellung der einzelnen Truppenteile der 1. Armee am 26. 3. 1 : 500 000.

6. (S. 190) Stellung der einzelnen Truppenteile der 1. Armee am 1. 4. 1 : 500 000.

7. (S. 191) Stellung der einzelnen Truppenteile der 1. Armee am 4. 4. 1 : 500 000.

8. (S. 198) Gefecht der Abteilung Kase bei Dschöngdschu am 28. 3. 1 : 50 000.

9. (S. 216) Aufmarsch der 1. Armee auf dem linken Yalu-Ufer am 22. 4. 1 : 200 000.

[264] 仙家峪 jap.: Sen-ka-yoku; chin.: Hsien-chia-yü. — Etwa 12 km nordnordwestlich vom Niantsyku-Paß (s. [83]).

A i. T. 10. (S. 222) Eroberung von Kurito durch das 4. Garde-Infanterie-Regiment am 26. 4. 4 Uhr 20 vormittags.
1 : 50 000.

11. (S. 232) Lage der (am 29. 4. aufgegebenen) Quartierorte der Truppenteile der 1. Armee.
1 : 200 000.

12. (S. 236) Yalu-Übergang der Brückenbau-Schutzabteilung (24. Infanterieregiment) bei Schigupu am 29. 4. etwa 2 Uhr 30 nachmittags.
1 : 50 000.

13. (S. 248) Stellung der 1. Armee am Yalu am 30. 4. etwa 6 Uhr abends.
1 : 200 000.

14. (S. 284) Stellung der einzelnen Truppenteile der 1. Armee am 1. 5. nachts.
1 : 200 000.

15. (S. 294) Stellung der einzelnen Truppenteile der 1. Armee am 5. 5. nachts.
1 : 200 000.
(Übersichtsskizze der russischen Stellung).
1 : 1 000 000.

16. (S. 298) Erkundungsgefecht der 12. Komp. 26. Infanterieregiments bei Seliutschan am 11. 5.
1 : 50 000.

17. (S. 300) Verteidigungsvorkehrungen und Unterkunft der 1. Armee bei Fönhuantschön am 20. 5.
1 : 200 000.

18. (S. 306) Gefecht der Aufklärungsabteilung der 12. Division beim Taitsushan am 16. 5.
1 : 50 000.

19. (S. 316) Gefecht der Abteilung Yoshida bei Aiianiamin am 28. Mai.
1 : 50 000.

20. (S. 330) Gefecht der Abteilung Sasaki bei Saimatsy am 7. Juni.
1 : 50 000.

21. (S. 334) Gefecht der Abteilung Itabashi bei Tuyinpu am 7. 6.
1 : 50 000.

22. (S. 366) Eroberung der Schutzstellung für die Landung der 3. Division am 5. 5. nachts.
1 : 50 000.
(Übersichtsskizze der Stellungen der Russen.
1 : 3 000 000.)

A. i. T. 23. (S. 368) Eroberung der Schutzstellung für die Landung der 2. Armee am 8. 5. nachts.
1 : 50 000.
(Übersichtsskizze der Stellungen der Russen.
1 : 3 000 000.)

24. (S. 370) Gefecht der Abteilung Sekiya bei Port Adams am 6. 5.
1 : 50 000.

25. (S. 374) Eroberung der Schutzstellung für die Landung der 2. Armee am 10. 5. nachts.
1 : 50 000.
(Übersichtsskizze der Stellungen der Russen.
1 : 3 000 000.)

26. (S. 420) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 17. 5. nachts.
1 : 200 000.

27. (S. 426) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 19. 5. nachts.
1 : 200 000.
(Übersichtsskizze der Stellungen der Russen.)
1 : 3 000 000.

28. (S. 434) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 21. 5. nachts.
1 : 200 000.

29. (S. 436) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 22. 5. nachts.
1 : 200 000.

30. (S. 440) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 23. 5.
1 : 200 000.

31. (S. 504) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee vor Port Arthur am 30. 5. nachts.
1 : 100 000.

32. (S. 512) Gefecht der 1. Kavalleriebrigade am 30. 5. bei Tienkiatun.
1 : 50 000.

33. (S. 514) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee bei Kintschou am 31. 5.
1 : 200 000.

34. (S. 530) Gefecht der 1. Kavalleriebrigade bei Chükiatien[254] am 3. 6. 1.30 Uhr nachmittags bis gegen 5 Uhr abends.
1 : 50 000.

35. (S. 538) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 5. 6. nachts.
1 : 200 000.

A. i. T. 36. (S. 580) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee in der Nacht vom 12. bis 13. 6.
1 : 50 000.

37. (S. 588) Gefecht der Vorhut der linken Kolonne der 3. Division bei Yangshufang[265] am 14. 6.
1 : 50 000.

38. (S. 704) Stellung der einzelnen Truppenteile der 2. Armee am 15. 6. nachts.
1 : 200 000.

39. (S. 710) Stellung der selbständigen 10. Division am 20. 5. nachts.
1 : 200 000.
Dabei: Skizze des Gefechts des 20. Infanterieregiments bei Rokakō[266].
1 : 50 000.

40. (S. 712) Stellung der selbständigen 10. Division am 28. 5.
1 : 200 000.

41. (S. 714) Gefecht der Vorhut der selbständigen 10. Division am 3. 6. bei Hsüehchialing.
1 : 50 000.

42. (S. 720) Stellung der selbständigen 10. Division und der Abteilung Asada am 6. 6. abends.
1 : 200 000.

43. (S. 722) Stellung der Abteilung Asada und der vorausgeschickten Abteilung der selbständigen 10. Division am 7. 6. nachts.
1 : 200 000.

44. (S. 746) Erkundungsgefecht bei Senkayoku am 23. 6.
1 : 50 000.

II. Anlagen am Ende des I. Bandes (A. a. E.).

A. a. E. 1. Zusammensetzung der vereinigten Geschwader.
2. Kriegsgliederung der 12. Division.
3. Kriegsgliederung der 1. Armee.
4. Direktive des Großen Hauptquartiers, Telegramm, ab Tokyo 17. 4. 12 Uhr 45 nachmittags, an Keyenguan 6 Uhr 15 abends*.

---

[265] 楊樹房 jap.: Yō-ju-bō; chin.: Yang-shu-fang. — 4,8 km südlich von Chūkiatien (s. [254]).

[266] 呂家溝 jap.: Ro-ka-kō; chin.: Lü-chia-gou. — 11 km nordnordwestlich vom Dagushan.

* S. VI., Jahrg. XVIII der Mitteilungen, S. 2.

A. a. E. 5. Armeebefehl für den Übergang über den Yalu (28. 4. 10 Uhr vormittags,*).
(Beilage: Angriffsplan gegen Tiurentschin.)

6. Verlustliste der 1. Armee am 30. 4.

7. Verlustliste der 1. Armee am 1. 5.

8. Munitionsverbrauch der 1. Armee am 30. 4. und 1. 5.

9. Kriegsgliederung der russischen Truppen, die am Gefecht am Yalu teilgenommen haben.

10. Befehl des Oberkommandos der 1. Armee zur Eroberung von Fönhuantschön (Antung, 8. 5. 10 Uhr vormittags).
(Unterbringung und Sicherungsmaßnahmen in Skizze.)

11. Befehl des Oberkommandos der 1. Armee zum Vormarsch (20. 6. 4 Uhr nachmittags).

12. Kriegsgliederung der 2. Armee.

13. Entwurf vom 26. 4. für die Eroberung eines Landungs- und Stützpunktes für die 2. Armee.

14. Kriegsgliederung der Verstärkungen für die 2. Armee (5., 11. Division, 1. Kavalleriebrigade).

15. Verlustliste der 1. Division am 16. 5.

16. Befehl des Oberkommandos der 2. Armee (24. 5. 1 Uhr nachmittags).

17. Befehl des Oberkommandos der 2. Armee (25. 5. 3 Uhr 30 nachmittags).

18. Verlustliste der 2. Armee am 25. und 26. 5.

19. Munitionsverbrauch der 2. Armee am 25. und 26. 5.

20. Kriegsgliederung der 2. Armee (mit Angabe aller am Gefecht bei Wafangu nicht beteiligten Truppen).

21. Befehl des Oberkommandos der 2. Armee vom 13. 6. 7 Uhr nachmittags.

22. Kriegsgliederung der am Gefecht bei Wafangu beteiligten russischen Truppen.

23. Verlustliste der 2. Armee im Gefecht bei Wafangu am 14. 6.

24. Verlustliste der 2. Armee im Gefecht bei Wafangu am 15. 6.

25. Übersicht über den Munitionsverbrauch der 2. Armee am 14. und 15. 6.

26. Kriegsgliederung der 10. Division (3. 5.).

27. Telegraphischer Befehl des Großen Hauptquartiers an die selbständige 10. Division (ab Tokyo 19. 6. 1 Uhr 10 nachmittags, an Sinyan 10 Uhr 25 abends).

* S. VII., Jahrg. XVIII der Mitteilungen, S. 3.

III. Anlagen im Kartenband (A. i. Kbd.).

A. i. Kbd. 1. Verteilung der japanischen und russischen Streitkräfte vor dem Kriege
1 : 10 000 000.

2. Übersichtskarte von Ostasien
1 : 1 000 000.

Nebenkarte: Sachalin
1 : 2 000 000.

Anm. des Übersetzers: Diese Karte ist aus einigen Blättern der von der Kaiserlich japanischen Landesaufnahme herausgegebenen, ganz Ostasien umfassenden Kartenserie 1 : 1 000 000 zusammengedruckt, jedoch nur in schlechtem Schwarzdruck. Auf der Karte ist vermerkt, daß mit dem X. Bande ein anderer dreifarbiger Abdruck geliefert wird.

Die Karte 1 : 1 000 000 ist zur Zeit die größte und beste käufliche japanische Karte vom Kriegsschauplatz.

Die Serie umfaßt wohl über 50 Blatt in sehr lesbarem dreifarbigen Steindruck (jedes Blatt etwa 0,25 M.).

Es existiert eine nur für den Dienstgebrauch bestimmte Karte von der Mandschurei 1 : 50 000. Von ihr waren einzelne Blätter 1909 schon mit Truppeneinzeichnungen an die in den früheren Gefechtsorten liegenden japanischen Besatzungstruppen verteilt und waren gelegentlich auch ausländischen Schlachtfeldbesuchern zugänglich. Die Blätter von Wafangu und Motienlin waren, wie ich mich an Ort und Stelle überzeugte, vorzüglich

Diese Karte, von der im I. Bande große Blätter vorhanden sind, würde sich vorzüglich zu einer genauen Karte des Kriegsschauplatzes verarbeiten lassen, zumal sie eine Menge Höhenzahlen (in Metern) und Schichtlinien enthält, und die weiteren Bände über 600 Kartenblätter noch enthalten sollen. Da die Ortsnamen in den an Ort und Stelle gebräuchlichen chinesischen Zeichen gegeben sind, ist es möglich, so die chinesische Aussprache, die den deutschen Kartennamen zu Grunde liegt, nachzuprüfen.

A. i. Kbd. 3. Stellung der japanischen und russischen Truppen Ende April.
1 : 1 000 000.

4. Stellung der japanischen und russischen Armeen Ende Mai.
1 : 1 000 000.

5. Gefecht der 1. Armee am Yalu 1. 5. vormittags. (I.).
1 : 50 000.

6. Desgleichen am 1. 5. nachmittags. (II.).
1 : 50 000.

7. Stellungen aller Truppenteile der 1. Armee am 7. und 11. 5.
1 : 200 000.

8. Gefecht der Abteilung Sasaki bei Aiianiamin.
1 : 50 000.

9. Stellung aller Truppenteile der 2. Armee am 14. und 15. 5.
1 : 200 000.

A. i. Kbd. 10. Gefecht der 1. Division bei Schisanliyaitsze.
1 : 50 000.

11. Stellung der Hauptkräfte der 2. Armee bei der Stadt Kintschou am 25. 5. etwa 3 Uhr 30 vormittags.
1 : 50 000.
Nebenkarte (1 : 50 000): Nachtangriff der 19. Infanteriebrigade auf Kintschou am 25. 5.

12. Gefecht der 2. Armee am Nanschan am 26. 5.
1 : 50 000.
Nebenkarte (1 : 20 000): Die russischen Werke und Batterien auf dem Nanschan.

13. Stellung aller Truppenteile der 2. Armee in der Nacht des 27. 5.
1 : 200 000.

14. Stellung der Hauptkräfte der 2. Armee am 14. 6. etwa 7 Uhr nachmittags.
1 : 50 000.

15. Stellung aller Truppenteile der 2. Armee in der Nacht des 14. 6.
1 : 50 000.

16. Gefecht der 2. Armee bei Wafangu am 15. 6. (I.).
1 : 50 000.

17. Desgleichen. (II.).
1 : 50 000.

18. Gefecht der Abteilung Asada und der vorausgesandten Abteilung der selbständigen 10. Division bei Siuyan am 8. 6.
1 : 50 000.

19. Stellung der Abteilung Tōjō bei Hsinkailing vom 17. bis 18. 6.
1 : 50 000.

20. Stellung der selbständigen 10. Division und der Abteilung Asada am 19. 6.
1 : 200 000.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin

Zweite Abteilung

Westasiatische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. M. Hartmann, Prof. Dr. G. Kampffmeyer
und Prof. Dr. F. Giese

1916

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens. Von Dr. Jakob Sperber 1

Geschichte der Könige von Kaffa. Überlieferungen der Kaffitscho oder Gonga. Gesammelt und übersetzt von Friedrich J. Bieber 94

Aus der neueren Osmanischen Dichtung. Von Martin Hartmann . . . 124

Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens.

Von Dr. Jakob Sperber.

Vorwort.

Unsere Arbeit will die Beziehungen Muḥammads zu den Stämmen Arabiens näher beleuchten, und zwar diejenigen Beziehungen, die durch ein Schreiben geregelt wurden, das M. an die Stämme, die mit ihm ein Friedens- oder Bündnisverhältnis schlossen, zu richten pflegte. Wir wollen erstens die Schreiben auf ihre Echtheit prüfen, zweitens untersuchen, ob die Angaben der arabischen Historiker über deren Vorgeschichte glaubwürdig sind oder nicht. Wir haben uns nur auf die Schreiben beschränkt, die an Stämme gerichtet sind und haben die zahlreichen Schreiben an Einzelpersonen außer acht gelassen. Denn wir wollten einen Beitrag zur Lösung der Frage liefern, wie es denn M. gelungen ist, auf politischem Wege (und zwar durch den Vertrag) zwei Ziele zu erreichen: die politische und religiöse Einigung der Stämme Arabiens. Es galt ferner zu untersuchen, inwieweit die Angaben der arabischen Historiker über die Verbreitung des Islams unter den Stämmen der arabischen Halbinsel Glauben verdienen. Wir haben deshalb nicht alle möglichen Schreiben behandelt, sondern vorwiegend diejenigen, die an große Stämmegruppen gerichtet sind, deren Bekehrung für M. und die spätere Geschichte des Islams von Wichtigkeit ist.

Als Quellen für unsere Untersuchung kommen die klassischen Werke Ibn Isḥâḳs, Wâḳidîs (in der deutschen Überarbeitung Wellhausens), Balâḏurîs und Ṭabarîs in Betracht — vor allem jedoch die Sîra Ibn Saʿds. Ibn Saʿd hat nämlich in zwei Kapiteln seines Werkes die Kutub und Wufûd zusammengestellt, die die Hauptquelle für unsere Untersuchung bilden. Auf die Werke Späterer haben wir uns nur selten berufen.

Von den Arbeiten moderner Gelehrter kamen für uns die Arbeiten J. Wellhausens und des Fürsten Leone Caetani in Betracht. Wellhausen hat die Kutub und Wufûd aus der Sîra Ibn Saʿds (in seinen »Skizzen und Vorarbeiten«, Heft IV) herausgegeben, übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen. In den wenigen Anmerkungen, die diese Übersetzung begleiten, steckt eine Fülle scharfsinniger Bemerkungen, die so manches Problem aufdecken und zu seiner Lösung beitragen. Wir zitieren in unserer Arbeit überall die Übersetzung Wellhausens. Öfters haben wir uns stilistische Änderungen erlaubt, ohne sie anzuführen, da der Sinn nicht geändert wurde. Wo es jedoch die Sache erforderte, haben wir vermerkt, daß wir von unserer Vorlage abweichen.

Leone Caetani hat in seinen groß angelegten »Annali dell' Islām« (Milano 1905 ff.) die Schreiben M.s immer berücksichtigt und sie mit großer Ausführlichkeit und scharfem kritischen Blick behandelt. Auf den Arbeiten dieser beiden Gelehrten fußen unsere Untersuchungen. Wenn wir auch nach der ausgezeichneten Darstellung Caetanis nur wenig Neues vorzubringen vermochten, so halten wir dennoch unsere Arbeit nicht für überflüssig, da wir hier eine zusammenfassende Darstellung der bei Caetani an verschiedenen Stellen behandelten Schreiben geben.

Sprenger, der im dritten Band seiner Biographie M.s diese Partien aus Ibn Sa'd fleißig benutzt hat, konnte uns nur wenig Dienst leisten. Nach den Arbeiten Wellhausens und Caetanis ist Sprengers Buch längst überholt. Außerdem leidet dieses Buch an dem großen Mangel, daß sein Verfasser mit den Texten allzu willkürlich verfährt. Gar oft haben wir die Gelegenheit zu bemerken, daß uns Sprenger die Übersetzung eines Textes liefert, der sich nirgends vorfindet. Daß Sprenger noch sehr oft den Traditionen traut, trotzdem sie einander widersprechen, liegt mehr an der Zeit, in der er sein Buch schrieb. Es sei mir gestattet, an dieser Stelle meinem hochverehrten Lehrer Herrn Geheimrat Sachau für seine liebevolle Teilnahme an meinen Studien den innigsten Dank auszusprechen.

Einleitung.

Muhammad fand in Arabien eine vollständige Anarchie vor, die wegen des Krieges aller gegen alle die Verneinung eines jeden Gesellschaftslebens und eines jeden Fortschrittes war, und schuf einen geeinten und mächtigen Staat, wodurch er die Basis für eine neue Kultur legte (vgl. Caetani, Annali usw. Bd. I, S. 644). Als Kitt für die verschiedenen auseinanderstrebenden Elemente diente ihm die Religion. Die Verbreitung des Islams fällt mit der Einigung der Stämme zusammen. Diese vollzieht sich nicht nur durch Feuer und Schwert, sondern auch auf friedlichem Wege. Der Vertrag, in der Form eines Schreibens gehalten, ist es, mittels dessen M. eine Anzahl der Stämme Arabiens zuerst in politischer und später auch in religiöser Beziehung an sich kettet. Es gilt hier zu untersuchen, welche Motive bei der Schließung von solchen Verträgen sowohl auf seiten M.s als auch seitens der Stämme bestimmend mitgewirkt haben.

Die Schreiben M.s lassen sich in folgende Gruppen teilen: die erste Gruppe umfaßt solche Schreiben, die in die Zeit von seiner Ankunft in Medina bis zum Grabenkrieg (5. d. H.) fallen; die zweite Gruppe umfaßt die Schreiben, die der Zeit vom Jahre 6 bis nach der Eroberung Mekkas angehören; die dritte Gruppe endlich enthält die Schreiben, die in und nach Tabûk erlassen worden sind. Diese Perioden kennzeichnen auch den Aufstieg M.s vom geächteten Flüchtling bis zum allmächtigen Beherrscher Arabiens. Mit der Zunahme seiner Macht ändert sich auch sein Verhältnis zu den Stämmen. Seinen äußeren Ausdruck erhält es in den Schreiben, die er an sie richtet.

M. hat es richtig erkannt, daß eine Daseinsmöglichkeit für ihn erst mit dem Sturz der Ḳuraiš gegeben ist. Sein Hauptstreben lief daher auf eine Isolierung derselben hinaus. Sie sollen keine Bundesgenossen haben, mit deren Hilfe sie den Kampf gegen ihn weiterführen könnten. Um dieses Ziel zu erreichen, suchte er sich die Stämme durch Verträge zu verbinden.

Das Vertragsverhältnis, das zwischen M. und den Stämmen bestand, geht in eine sehr frühe Zeit zurück. Vermutungsweise sprechen wir es aus, daß ein solches Verhältnis zwischen M. und den Stämmen des Ḥiǧâz schon in sehr früher Zeit bestanden haben muß. Denn M. lauert den Karawanen der Ḳuraiš in diesem Gebiet auf, ohne daß ihm die Hawâzin entgegentreten (vgl. Caetani I, S. 383). Doch sind wir imstande, positive Beweise für unsere Behauptung zu erbringen. Wir besitzen nämlich in der Sammlung Ibn Sa'ds eine Anzahl von Schreiben, die alle in die Zeit vor dem Grabenkrieg gehören (vgl. S. 6—14). Keines dieser Schreiben trägt ein Datum, noch werden sie bei den anderen Historikern außer Ibn Sa'd erwähnt. Wir sind daher, sowohl was die Glaubwürdigkeit als auch die Datierung dieser Schreiben betrifft, auf die inneren Anzeichen allein ange-

wiesen. Aus ihrem Inhalt müssen wir feststellen, ob sie echt sind und welcher Zeit sie angehören. Wie wir nun in unserer Untersuchung nachweisen werden, tragen diese Schreiben einen rein politischen Charakter und unterscheiden sich dadurch sehr leicht von den der späteren Zeit, in denen, wie wir sehen werden, die Annahme des Islams eine gewisse Rolle spielt. Bei unseren Schreiben fehlen all die charakteristischen Merkmale, die die späteren aufweisen. M. fordert nicht die Stämme auf, sich zum Islam zu bekehren. Er steht ja noch in den ersten Stadien seiner medinischen Laufbahn und fühlt sich noch zu schwach, diese zum Anschluß an ihn zu zwingen. Doch im stillen und fortwährend anhaltenden Kampf gegen die Ḳuraiš braucht er Freunde und Helfer. Die Ḳuraiš müssen isoliert und so für ihn unschädlich gemacht werden, das war der Gedanke, der ihn immerzu beschäftigte. Deshalb wendet er sich an die Beduinen und wünscht ihre Freundschaft, auch wenn sie im Heidentum verbleiben. Er schließt mit ihnen politische Schutz- und Trutzbündnisse, in denen er seinen Klienten Sicherheit für ihre Person und ihren Besitz garantiert und ihnen den Schutz Gottes und seines Boten verspricht. Dafür nehmen sie die Pflicht auf sich, dem Propheten zu willen zu sein, wenn er sie aufbiete. Ausgenommen sind Kämpfe in Sachen der Religion! Wir sehen also deutlich, wie M. es ohne weiteres zugibt, daß seine Verbündeten im Heidentum verharren. Er hat mit ihnen den Vertrag geschlossen, weil er sich dadurch Freunde für seine anderen Unternehmungen erworben und die Mekkaner ihres Anhanges beraubt hat. Wo auch nur die letztgenannte Aussicht bestand, da willigte er auch ein (vgl. den Vertrag mit den Banû ʿAbd b. ʿAdî, S. 10—11). Wir bezeichnen also diese Periode als die der rein politischen Verträge. Nicht die Bekehrung der Stämme zum Islam strebt M. an, sondern ihre Unterstützung im Kampf gegen seine Feinde.

Die Motive, die die Beduinen dazu bewogen haben, mit M. Verträge abzuschließen, mögen zweifacher Natur gewesen sein. Erstens war es wohl Furcht oder Bewunderung vor dem Mann, der seine Feinde, die Mekkaner, in verschiedenen Kämpfen blutig geschlagen hat. Zweitens war die Aussicht auf Beute das Lockmittel, das sie M. in die Arme führte. Bei einem Überfall auf eine Karawane gab es ja was zu holen. Diesen verführerischen Aussichten vermochten die Beduinen nicht zu widerstehen (vgl. Caetani I, S. 376). So begegneten sich die Wünsche M.s und die der Beduinen.

Im Jahre 5 versuchten die Mekkaner nochmals mit aller Gewalt, M. zu stürzen. Doch ihr Vorhaben mißlang. Während M. es verstanden hatte, die Beduinen an sich zu ziehen, waren ihre Reihen gelichtet und der Zusammenhang zwischen ihnen locker geworden. Die Belagerung Medinas hatte keinen Erfolg, und unverrichteter Dinge mußten die Mekkaner abziehen. Sie konnten nichts gegen den Mann ausrichten, der vor 5 Jahren als Flüchtling ihre Stadt verlassen hatte. Wie mußte dadurch sein Ansehen bei den Beduinen wachsen! Wie mußten sie sich bewogen fühlen, sich gerade jetzt mit diesem Mann in Güte und Frieden zu vertragen! Doch auch im Leben M.s setzt ein neuer Abschnitt ein, und damit nimmt auch sein Verhältnis zu den arabischen Stämmen ein neues Gepräge an.

Alle Welt sah jetzt ein, daß der Stern der Ḳuraiš im Sinken begriffen ist und der M.s im Steigen. Wenige Jahre verstrichen und M. zog als Sieger in die Stadt ein, aus der er sich vor 8 Jahren hatte flüchten müssen. M. überkam jetzt ein Bewußtsein seiner Macht. Dieses äußert sich auch in den Schreiben an die Stämme. Wenn auch sein Verhältnis zu ihnen ein vorwiegend politisches bleibt, so erfährt doch die äußere Form desselben von nun an eine gewisse Änderung. Während er in der ersten Zeit offen zugibt, daß die Stämme, die mit ihm ein Bündnis schließen, im Heidentum verharren dürfen, verlangt er gerade in der Zeit, in der wir stehen, die Bekehrung zum Islam als Zeichen der politischen Zugehörigkeit. Die Bekehrung dient nicht dazu, den Glauben zu verbreiten — denn Ǧizja und Bekehrung stehen gleichberechtigt nebeneinander —, sondern sie ist das Band, das die Stämme mit dem Propheten verknüpft. Sie ist das äußere Zeichen der politischen Zugehörigkeit.

Die Zeit vom Grabenkrieg bis zur Eroberung Mekkas wird nur durch wenige Schreiben ausgefüllt Um so bedeutender ist das Jahr 8. Die Eroberung Mekkas bildet auch in dieser Beziehung einen wichtigen Wendepunkt. Zwei wichtige Ereignisse schließen sich an diese an: die Bekehrung Baḥrains und ʿUmāns. M. ist jetzt die Persönlichkeit geworden, die Arabien beherrscht. Wer sich in seiner Stellung schwach fühlt, sucht Anschluß an ihn, um dadurch seine Position zu stärken. M. hat es auch verstanden, überall die günstige Gelegenheit auszunützen und so seinen Machtbereich weit nach dem Osten Arabiens auszudehnen. Die Partei, die an M. herantrat, nahm den Islam an, während ihr M. — gleichsam als Gegenleistung — durch seine Verbindung mit ihr zur Macht verhalf.

Diese Bekehrung war keine allgemeine und umfaßte nicht das ganze Volk. Das werden wir an Baḥrain wie an einem Schulbeispiel nachweisen (vgl. S. 21—34). Sie diente nur als Manifestation des politischen Anschlusses an M. und beschränkte sich daher auf die Kreise, die diesen Anschluß suchten. Die übrigen zahlten die Ǧizja. M. war mehr an der Steuer, die diese Stämme einbrachten, gelegen als an ihrem Glauben. Sofort nach der Bekehrung gehen die Kommissare, die die Ṣadaḳa und Ǧizja einheben.

Der Zug nach Tabûk bildet den dritten Markstein in der Geschichte der Beziehungen M.s zu den Stämmen Arabiens. In Tabûk schließt M. eine Anzahl von Verträgen mit nordarabischen Stämmen, und nach seiner Rückkehr kommen nach Medina die Gesandtschaften aus Südarabien. In Arabien hat man nämlich eingesehen, daß man wohl neben M., aber nicht gegen M. bestehen kann. Die Verträge, die M. um diese Zeit schließt, beweisen wiederum, daß seine Absicht nicht auf die Verbreitung des Islams als Glaube gerichtet war, sondern auf eine Ausdehnung seines Machtbereiches. Sowohl im Norden als im Süden kommt M. jetzt mit einer wohlhabenden Bevölkerung zusammen. Es sind sowohl Städter als Bewohner des flachen Landes. In den Städten sind Judentum und Christentum weit verbreitet, während unter der Landbevölkerung das Heidentum herrscht. Die ersteren beläßt M. in ihrer Religion, nimmt diese und ihre Institutionen

in seinen Schutz und verbietet, daß man sie gewaltsam bekehrt. Doch verlangt er von ihnen als Steuer eine jährliche Abgabe von einem Denar für jeden Erwachsenen, Mann wie Frau, Freien wie Sklaven. Außerdem müssen sie eine jährliche Abgabe von den Produkten ihrer Landwirtschaft, des Handels und der Industrie entrichten, die von M. genau festgesetzt wurde. Um sie in politischer Beziehung unschädlich zu machen, müssen sie Waffen, Rüstungen und Pferde abliefern. Diese Politik betreibt M. sowohl im Norden als auch im Süden.

Die Landbevölkerung mußte sich zum Islam bekehren. Doch war diese keine allgemeine, sondern beschränkte sich ebenso wie bei Baḥrain nur auf gewisse Kreise, bei denen sie auch nur politischen Charakter hatte. Die Steuern müssen sie pünktlich abliefern. M. schickt seine Kommissare in die bekehrten Gebiete, die eine genaue Liste über die Abgaben vom Bodenertrag und vom Vieh mit sich führen und auch darüber wachen, daß sie zur rechten Zeit abgeliefert werden. Dabei werden sie von den Vertrauensmännern M.s unterstützt. Diese waren es ja, die dem Islam Eingang in jene Länder verschafft haben. Doch darf man nicht meinen, daß das Volk die Abgaben willig entrichtete. Im Verlauf unserer Untersuchung werden wir sehen, daß gerade die Entrichtung der Steuern den größten Unwillen zu erregen pflegte. Doch die Macht M.s war zu stark, als daß man sie leicht hätte abschütteln können.

So sehen wir, wie es M. verstanden hat, sich im Norden die Stämme bis an die syrische Grenze, im fernen Osten Baḥrain und ʿUmān und im äußersten Süden Ḥimjar, Hamdān und Naǧrān zu unterwerfen. Diese Gebiete eroberte er nicht im Kampf, sondern durch den Vertrag. Politisch waren sie an ihn gekettet, die Islamisierung jedoch war nur oberflächlich und diente nur als äußeres Zeichen der politischen Zugehörigkeit zu Medina. Als M. starb, wurden die politischen Fesseln gesprengt und mit ihnen auch die religiösen.

Wir treten jetzt in die Einzeluntersuchung ein, wo wir durch genaue Prüfung der Quellen das hier Vorgebrachte durch streng sachliche Beweise zu erhärten hoffen.

Kapitel 1.

Die Schreiben Muḥammads bis zum Jahre 5 d. H.

Für die ältesten Schreiben, die M. an die Stämme Arabiens richtet, fehlt uns die Angabe der Zeit, in der sie erlassen wurden, so daß wir deren Entstehungszeit nicht genau bestimmen können und nur auf Vermutungen angewiesen sind. Diese Schreiben finden sich leider nur in der Sīra Ibn Saʿds (vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten Heft IV, S. 97—135) und fehlen bei den anderen Historikern. Ibn Saʿd pflegt jedoch sehr oft die Angabe der Entstehungszeit des Schreibens wegzulassen, da er ja nur den Wortlaut des Schreibens überliefern will und nicht die näheren Umstände, aus denen es hervorgegangen ist. Trotzdem unsere Schreiben von den

anderen Historikern nicht erwähnt werden, darf doch aus Gründen, die später angegeben werden, an deren Echtheit nicht gezweifelt werden. Dies wollen wir in unserer Untersuchung beweisen. Die Reihenfolge, die wir bei der Behandlung der Schreiben befolgen, ist eine von uns gewählte, da wir ja die historische Reihenfolge entbehren. Wir behandeln dieselben nach ihrem inneren Zusammenhang und nach der Zugehörigkeit der Stämme zueinander, an die sie gerichtet sind.

1. Schreiben an die Banû Ḍamra.

Der Stamm Ḍamra gehört zu den Kinâna und bewohnt das Land al Bazwâ, welches sich an der Küste zwischen al Ġâr und Waddân erhebt (vgl. Wüstenfeld, Register S. 153). Ibn Sa'd überliefert folgendes Schreiben, das M. an diesen Stamm gerichtet hat:

»Und M. schrieb den Banû Ḍamra b. Bekr b. 'Abd manât von Kinâna: sie seien sicher für ihr Gut und Leben und es solle ihnen Hilfe geleistet werden gegen jeden, der sie mit Unrecht überfalle. Dafür haben sie die Pflicht, dem Propheten zu helfen, solange ein Meer einen Faden netzt, es sei denn, daß sie Fehde führen in Sachen der Religion Gottes[1]; und wenn der Prophet sie aufböte, sollten sie ihm zu willen sein. Dafür sei über ihnen der Schutz Gottes und seines Boten[2] und ihnen sei Hilfe zu leisten, nämlich den Reinen und Frommen[3]« (Ibn Sa'd Nr. 40).

Aus dem Inhalt dieses Schreibens ist zu ersehen, daß wir es hier mit einem Stamm zu tun haben, der auch fernerhin im Heidentum verbleibt. Das Verhältnis, in welches er zu M. tritt, ist ein rein politisches. Für diese Annahme lassen sich folgende Beweise anführen: 1. findet sich hier die Formel, die sich in allen Verträgen mit heidnischen Stämmen wiederholt, nämlich: »sie haben die Pflicht, dem Propheten zu helfen, solange ein Meer einen Faden netzt, es sei denn, daß sie Fehde führen in Sachen der Religion Gottes«. Das Zugeständnis M.s an die Banû Ḍamra, daß sie nicht verpflichtet sind an Religionskriegen teilzunehmen, hat nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß die Ḍamra im Heidentum verharrten. Es wäre widersinnig, anzunehmen, M. hätte einen Stamm, der sich zum Islam bekehrt hat, von der Teilnahme an Religionskriegen befreit! 2. werden hier nicht die fünf Hauptgebote (und zwar Gebet, Zakât, Anerkennung Gottes und seines Boten, Abgabe des Fünften und des Vorzugsanteils des Propheten und Zeugenstellen für den Islam) erwähnt, die sonst an die Spitze[4] der Schreiben gestellt werden, die sich an bekehrte Stämme richten.

Was die Abfassungszeit dieses Vertrages betrifft, so nimmt Sprenger (Bd. III, S. 104) das Jahr 2, und zwar die Zeit vor der Schlacht bei Bedr an. Er soll bei Gelegenheit des Feldzuges von al 'Ušaira (vgl. Caetani,

[1] الا ان يحاربوا فى دين الله (vgl. ferner Sa'd Nr. 39, 27; § 45 der Gemeindeordnung von Medina [B. H. S. 343, 18; Wellhausen, Skizzen IV, S. 72]).

[2] ذمّة الله ورسوله

[3] Besser: den Rechtschaffenen und Ergebenen, vgl. S. 13, Anm. 3.

[4] Vgl. Wellhausen, Skizzen IV, S. 93.

Bd. I, S. 462) geschlossen worden sein. Die Historiker berichten nämlich, M. hätte bei dieser Gelegenheit mit den Banû Mudliğ und ihren Verbündeten, den Ḍamriten, einen Friedensvertrag geschlossen. Darauf soll sich unser Schreiben beziehen. Caetani (a. a. O. S. 677 f.) verlegt es in das Jahr 5.

Ohne unserm Schreiben ein genaues Datum bestimmen zu wollen, können wir behaupten, daß ihm wegen seiner sprachlichen Eigentümlichkeiten ein hohes Alter zuerkannt werden muß. Vgl. den folgenden Abschnitt.

2. Schreiben an die Banû Ġifâr.

Die Banû Ġifâr waren ein kleiner Zweigstamm der Ḍamra b. Bekr b. ʿAbdmanât b. Kinâna und hatten ihren Wohnsitz in Ṣafrâ, das unweit von Medina gelegen ist (vgl. B. H., S. 434, Mitte). Ibn Saʿd überliefert folgendes Schreiben M.s an dieselben:

»Und M. schrieb den Banû Ġifâr, sie gehörten zu den Muslimen und sie hätten deren Pflichten und Rechte, und der Prophet gewähre ihnen den Schutz Gottes und den Schutz seines Boten für ihr Gut und für ihr Leben, und es solle ihnen gegen jeden, der ihnen Unrecht zufüge, Beistand geleistet werden; sie sollten aber auch dem Propheten, wenn er sie zur Hilfe aufbiete, zu willen sein und verpflichtet sein, ihm zu helfen, es sei denn, daß man wegen der Religion zu kämpfen habe, solange ein Meer einen Faden benetzt; und dieses Schreiben soll keine Deckung für Trug sein[1]« (Saʿd Nr. 39).

Dieses Schreiben setzt ebenfalls voraus, daß die Banû Ġifâr Heiden geblieben sind. Dafür gelten dieselben Beweise wie oben beim Schreiben an die Banû Ḍamra. Wir sehen also, daß unser Schreiben mit dem an die Ḍamra nach Inhalt und Sprache übereinstimmt. Es wird auch in dieselbe Zeit hereingehören.

M. stand seit langer Zeit in einem freundschaftlichen Verhältnis zu den Banû Ḍamra. Als er im Jahre 2 in al Abwâ eine mekkanische Karawane abfangen wollte, was ihm zwar damals mißlang, schloß er bei dieser Gelegenheit (noch vor dem Feldzug von al ʿUšaira) einen Vertrag mit den Banû Ḍamra durch Vermittlung des Oberhauptes dieses Stammes Maḫšiğ b. ʿAmr (vgl. B. H. S. 415/16; Wakidi S. 34; Tab. I. S. 1266, 1270; Sprenger III, S. 101; Caetani I, S. 461). Nach Ḥamis (Bd. I. S. 409, 11) hätten sich die Ḍamra verpflichtet, weder M. zu bekriegen noch seinen Feinden Hilfe zu leisten.

Sprenger (a. a. O.) nimmt an, daß unser Schreiben dasjenige ist, das M. beim Friedensschluß mit den Ḍamra erlassen hat und verlegt es daher in das Jahr 2. Caetani (a. a. O. S. 683) dagegen kann für dasselbe kein bestimmtes Datum angeben und reiht es in das Jahr 5 nach dem Graben-

[1] وان هذا الكتاب لا يحول دون اثم. Vielleicht richtiger mit Sprenger (a. a. O. S. 102, Anm.) und Caetani (a. a. O. S. 683): und dieses Schreiben soll nicht ohne Vergehen umgangen werden.

krieg ein. Er meint, daß wir zwar die Banû Ġifâr nicht unter den Stämmen finden, die gegen M. kämpften, sie aber auch nicht auf seiten M.s finden und es sei nicht anzunehmen, daß M. ruhig zugesehen hätte, wie ein Stamm, der mit ihm eben ein Bündnis geschlossen hatte, ihn im Stich läßt[1]. Nach unserer Ansicht läßt sich weder mit Bestimmtheit sagen, aus welchem Jahr unser Schreiben stammt, noch bei welcher Gelegenheit es entstand. Man darf nicht mit Bestimmtheit annehmen, daß die Schreiben an die Banû Ḍamra und Banû Ġifâr bei Gelegenheit der Feldzüge von al Abwâ und al ʿUšaira entstanden sind, da dort nur gesagt wird, M. habe mit den Ḍamra einen Friedensvertrag geschlossen, ohne daß angegeben wird, welche Teile der Ḍamra es gewesen sind. Es ist daher möglich, daß die dort genannten Verträge anderen Teilstämmen angehören.

Von unserem Schreiben läßt sich nur sagen, daß es aus der Zeit stammt, in der M. die Ḳuraiš auf jeden Fall isolieren wollte und deshalb politischen Anschluß bei den Stämmen Arabiens suchte, ohne ihnen damit den Islam aufzudrängen (vgl. Einleitung S. 3—4).

3. Vertrag mit den Banû Ašǧaʿ.

Nordöstlich von Medina, gegen Ḫaibar hin[2], wohnten die zum Teil nomadischen, zum Teil Ackerbau treibenden Ašǧaʿ. Sie besaßen zwei oder drei Dörfer und lebten so nahe beim Nafûd, daß sie die Kamele in jene üppigen Weiden treiben konnten (vgl. Sprenger III, 215 f.).

Im Grabenkrieg hatte die Reiterei der Ašǧaʿiten unter der Führung des Masʿûd b. Ruḫaila gekämpft (vgl. Caetani I, 5a. H. § 37). Dessen Sohn Nuʿaim b. Masʿûd[3] jedoch war der Unterhändler, durch den es M. versucht hat, Mißtrauen und Zwietracht unter den Verbündeten zu erwecken (vgl. B. H. S. 680 ff., Wâḳidî S. 205 ff.). Dies gelang ihm auch, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht. Bei dieser Gelegenheit mag M. dem Nuʿaim folgendes Schreiben ausgestellt haben:

»Im Namen des barmherzigen gütigen Gottes! Dies ist, worauf Nuʿaim b. Masʿûd al Ašǧaʿî einen Eidbund eingegangen ist. Er hat einen Eidbund mit ihm gemacht zu Beistand und Treue, solange der Uḥud auf seinem Fleck steht, solange ein Meer eine Flocke befeuchtet.« (Ibn Saʿd Nr. 35.)

Wie schon Sprenger (a. a. O.) richtig erkannt, ist hier von der Annahme des Islams keine Rede. Es handelt sich um einen Bund, den M. mit Nuʿaim schließt, um dadurch seine Feinde untereinander zu spalten. Nuʿaim stand wohl nicht allein da, sondern hatte sicherlich einen Anhang. Seine Intrigen scheinen bald gute Früchte getragen zu haben. Denn im Jahre des Grabenkrieges kamen — wie Ibn Saʿd Nr. 92 berichtet — 100 (nach anderen 700) Ašǧaʿiten zu M. unter der Führung des Masʿûd

[1] Vgl. jedoch Bd. II 1, S. 385, Anm. 2, wo Caetani zugibt, daß dieses Schreiben aus der Zeit vor der Belagerung Medinas stammt.

[2] Nach Wüstenfeld, Register S. 89, wohnten sie in Fadak und besaßen außerdem mehrere Ortschaften hinter Ḫaibar.

[3] Vgl. über ihn Usd V, S. 33; Ibn Ḥaǧar III, S. 1171/72, Nr. 8289.

b. Ruḥaila (des Vaters Nuʿaims). Sie ließen sich in Siʿb Salʿ nieder. M. ging zu ihnen heraus und ließ ihnen einige Last Datteln geben. Da sagten sie: »O Muḥammad, wir sind die dir zunächst benachbarten und die wenigst zahlreichen unseres Volkes, und wir sind durch den Krieg mit dir und deinem Volk in die Enge getrieben und kommen, um uns mit dir zu vertragen.« Da schloß M. mit ihnen einen Bündnisvertrag. Später nahmen sie den Islam an (Ibn Saʿd, a. a. O.).

Der Inhalt des Vertrages ist nicht angegeben. Möglich ist es, daß die beiden Berichte — über Nuʿaim b. Masʿûd und Masʿûd b. Ruḥaila — einen und denselben Vorgang widerspiegeln (vgl. Caetani I. S. 686, Anm.). Wir müßten dann annehmen, daß als Führer der Deputation ebenfalls Nuʿaim anzunehmen ist, da ja ihm das obengenannte Schreiben ausgestellt wurde. Auf jeden Fall haben wir hier ein rein politisches Bündnis vor uns, da ja auch an der Stelle, wo die Deputation der Ašǧaʿ erwähnt wird, gesagt wird, daß sie erst später den Islam annahmen (Saʿd Nr. 92). Also waren sie zur Zeit, als sie den Vertrag schlossen, Heiden.

4. Vertrag mit den Banû ʿAbd b. ʿAdî.

Wie die Banû Ḍamra und Banû Ġifâr, gehörten auch die Banû ʿAbd b. ʿAdî zu den Kinâna[1]. Nach einer Tradition al Madâʾinîs (bei Ibn Saʿd Nr. 91) erschien eine Gesandtschaft derselben bei M., darunter al Ḥârit b. Uḥbân, ʿUwaimir b. al Aḫram und Ḥubail und Rabiʿa, die Söhne Mullas und mit ihnen eine Anzahl der ihrigen. Sie sagten zu M.: »O Muhammad, wir sind die Leute des Ḥaram[2] und seine Bewohner und die wehrhaftesten Männer darin; wir wollen nicht wider dich kämpfen, und wenn du andere als die Ḳuraiš bekämpftest, so würden wir mit dir kämpfen; aber wir kämpfen nicht gegen die Ḳuraiš. Und wir lieben dich und die, zu denen du gehörst. Wenn du einen von uns tötest, so hast du das Sühnegeld für ihn zu bezahlen, und wenn wir einen von deinen Leuten töten, so haben wir das Sühnegeld für ihn zu bezahlen.« M. willigte darin ein, und sie nahmen den Islam an.

Aus den Bedingungen, die die ʿAbd b. ʿAdî dem M. stellen und die von ihm angenommen werden, ersehen wir, daß dieselben im Heidentum verblieben sind. Denn es ist geradezu widersinnig anzunehmen, M. hätte einem Stamm, der sich zum Islam bekannt hat, gestattet, bei einem Kampf gegen die Ḳuraiš wegzubleiben. Aus den früher behandelten Verträgen

[1] Einer Notiz bei Jâḳût IV, S. 932 s. v. الوصيق ist zu entnehmen, daß sie zur Kinânafamilie gehörten und mit vollem Namen بنو عبد بن عدى بن الدُّئِل hießen und in der Nähe des Berges al Waṣîḳ wohnten, in einem Gebiet, das an die Hudail grenzte.

[2] Das ist das Gebiet, das Mekka umgab und für heilig gehalten wurde, vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten (deutsche Übersetzung von R. Stübe), Freiburg i. Br. 1899, S. 104, 120, 121.

mit den anderen Stämmen der Kināna (Ḍamra. Ġifār) haben wir gelernt, daß M. den heidnischen Stämmen zu gestatten pflegte, an Religionskriegen nicht teilzunehmen. Dem entspricht sein jetziges Zugeständnis betreffs der Ḳuraišiten. Ferner hat die Verpflichtung zu gegenseitiger Entrichtung des Sühnegeldes bei islamisierten Stämmen keinen Sinn. Wie konnte das, was M. seinen Religionsgenossen als religiöse Pflicht auferlegte, als einfache Bedingung eines Vertrages gelten, die nach Übereinkommen festgesetzt wird? Auch ist die Anrede der Banû ʿAbd b. ʿAdî an M. mit يا محمّد statt يا رسول الله eher bei einem heidnischen Stamm als bei Muslimen passend. Es ist daher anzunehmen, daß M. hier einen Neutralitätsvertrag mit einem heidnischen Stamm schließt, um seine alten Todfeinde, die Ḳuraiš, zu isolieren. Wenn auch M. die ʿAbd b. ʿAdî nicht ganz auf seine Seite zu bringen vermag, so hat er doch insofern Erfolg, daß sie in Zukunft auch nicht auf seiten der Ḳuraiš stehen werden. Was die Schlußworte »und sie nahmen den Islam an« betrifft, so sind sie gewiß ein späterer Zusatz, da sie ja, wie eben ausgeführt wurde, im Gegensatz zum vorher Erzählten stehen (vgl. auch Caetani I, S. 685, Anm. 3).

Die Zeit, in der unsere Verhandlungen vor sich gingen, läßt sich nicht genau bestimmen. Jedenfalls liegt sie nach den ersten glücklichen Kämpfen M.s gegen die Ḳuraiš und vor der Eroberung Mekkas. Nur unter dieser Annahme kann die Bedingung der Banû ʿAbd b. ʿAdî, nicht gegen die Ḳuraiš kämpfen zu müssen, verstanden werden. Nach der Eroberung Mekkas hätte sie keinen Sinn. Wir stehen jetzt in der Zeit, in der sich M. bemüht, durch Bündnisse mit den Stämmen, die Ḳuraiš zu isolieren. Ohne zu den Waffen zu greifen und ohne Blut zu vergießen, sollen seine Feinde bezwungen werden (vgl. Einleitung S. 3—4).

5. Die Bekehrung der Banû Ǧuhaina.

Die Banû Ǧuhaina, ein Zweig der Ḳuḍâʿa, bewohnten das Gebiet, das sich von Medina bis zur Küste des Roten Meeres erstreckte. Es war eine fruchtbare Gegend, reich an Quellen, Palmen, Oliven und Bân-Bäumen, Jasmin und Honig. Unter ihren Hauptstationen sind zu nennen Dû Ḫušub, das nur eine Tagesreise von Medina entfernt war, ferner Waddân und Janbuʿ. Nachher dehnten sie sich so weit aus, daß sie im Norden an das Gebiet der Balî und Ǧuḏâm grenzten. Auch einige Stämme der Kināna waren ihre Nachbarn am Ufer. Einige von den Ǧuhaina wohnten in Dû'l Marwa, eine Tagesreise von der Grenze des Bezirkes von Medina an den Bergen von Ašmaḏain zwischen Medina und Ḫaibar und bis in die Nähe von Feif. Später gesellten sich zu ihnen in diesen Gegenden die Ašǧaʿ und Muzaina. Indessen hatte jeder Stamm seinen bestimmten Bezirk innegehalten. So traf sie der Islam (Wüstenfeld, Register S. 186—87).

Durch das Gebiet der Ǧuhaina führte die Straße von Mekka nach Syrien. Hier pflegte M. sowohl vor, als nach Bedr die Karawanen der Ḳuraiš zu überfallen, ohne daß ihm die Ǧuhaina in den Weg traten. Es

muß also seit alter Zeit ein freundschaftliches Verhältnis zwischen ihnen und M. bestanden haben (vgl. Caetani I, S. 679, Anm. 1). Darüber liegen uns bei Ibn Sa'd verschiedene Berichte vor.

Ibn al Kalbî (Sa'd Nr. 118) überliefert zwei Berichte über die Bekehrung der Ġuhaina. Als M. nach Medina gekommen war, heißt es im ersten Bericht[1], begab sich zu ihm 'Abdal 'Uzza b. Badr[2] b. Zaïd b. Mu'âwija al Ġuhanî von den Banû Rab'ad b. Rašdân b. Ḳaïs b. Ġuhaina und mit ihm sein Bruder Abû Rau'a. M. sagte zu 'Abd al 'Uzza: du bist 'Abdallâh und zu Abû Rau'a: du bist der Schrecken des Feindes, so Gott will. Dann fragte er nach ihrer Herkunft. Als sie ihm sagten, sie seien Banû Ġaǧǧân, sagte er: ihr seid Banû Rašdân. Den Namen ihres Tales Ġawâ änderte er in Rušd um, und in bezug auf die beiden Berge al Aš'ar und al 'Aġrad sagte er: sie gehören zu den Bergen des Paradieses, kein Bürgerkrieg wird sie berühren[3]. Beim Zug zur Eroberung Mekkas gab er die Fahne dem 'Abdallâh b. Badr, und er steckte ihnen ihre Moschee ab. Es ist dies die erste Moschee, die in Medina abgesteckt wurde (Sa'd, a. a. O.).

Es sei festgestellt, daß 'Abdallâh b. Badr und sein Bruder Abû Rau'a nicht als Gesandte ihres Stammes, sondern aus eigener Initiative zu M. gekommen sind. Dies geht aus dem obigen Bericht hervor. Übrigens hat er im allgemeinen einen sagenhaften Charakter. Die Wortspiele, die M. macht, scheinen eher einer späteren Zeit als M. selbst anzugehören. Die Araber hatten ja Rätsel und Wortspiele sehr gern, deshalb muß sie auch M. gemacht haben (vgl. Caetani I, S. 679, 705).

Der zweite Bericht Ibn al Kalbîs, der auf 'Amr b. Murra al Ġuhanî[4] zurückgeführt wird, besagt folgendes: Die Ġuhaniten hatten einen Götzen, dessen Priester 'Amr b. Murra war. Als zu ihm die Kunde von M. drang, zertrümmerte er den Götzen, ging zu M. nach Medina und nahm den Islam an. Darauf soll er Verse gedichtet haben, in denen er sagt, er habe die Steingötter (الآلهة الاحجار) verlassen und sei zu dem Mann ausgewandert, der der beste der Menschen und der Bote (رسول) des Herrschers

[1] Der Isnâd geht auf 'Abderraḥmân al Madînî zurück.

[2] Vgl. über ihn Usd III, S. 123—24; Ḥaǧar II, S. 688—89, Nr. 9531, wo von ihm gesagt wird, daß er im Kalifat des Mu'âwija (gestorben 60 a. H.) gestorben ist und viele Traditionen von M. hinterlassen hat.

[3] Der Schafhirt auf den Bergen von Ġuhaina wird öfters glücklich gepriesen, weil unberührt von der Aufregung der politischen Wirren. In Ġaǧǧân, Ġawâ liegt der Begriff des Irrens, in Rašdân, Rušd der des Rechtgehens; al Aš'ar ist der haarige, al 'Aġrad der kahle Berg (Wellhausen, Skizzen IV, S. 172, Anm. 1).

[4] Vgl. über ihn Usd IV, S. 130 f., Ḥaǧar III, S. 28—29, Nr. 80. Nach Ibn Sami' bei Ḥaǧar a. a. O. starb er unter dem Kalifat des 'Abd al Melik b. Merwân (65—80). Danach wäre er zur Zeit M.s noch zu jung gewesen, um ein Priesteramt bekleiden zu können. Nach Ibn Ḥibbân (ebendort) dagegen starb er im Kalifat des Mu'âwija (41—60). Danach hätte er in seinen jüngeren Jahren heidnischer Priester gewesen sein können.

der Menschen ist. M. sandte dann den ʿAmr zu seinem Volk, damit er sie zum Islam auffordere. Nur ein einziger widersetzte sich ihm. Über diesen sprach ʿAmr einen Fluch aus, da wurde er stumm und blind und geriet in Not (Saʿd, a. a. O.).

Mit Recht beanstandet Caetani (I, S. 679. Anm. 4) die Echtheit der von ʿAmr gedichteten Verse. Die Bezeichnung M.s als رسول statt نبيّ, ferner die allgemeine Bezeichnung der arabischen Götter mit آلهة الاحجار sind jüngeren Ursprungs, wonach alle arabischen Götter Steingötter waren. Diese Verse waren wohl ursprünglich anonym überliefert, dann setzte sich an dieselben zu deren Erklärung die Erzählung von der Bekehrung des ʿAmr b. Murra.

Sprenger (III. S. 151, Anm. 1) vereinigt die beiden auseinandergehenden Berichte und stellt den Vorgang so dar: M. schickte den ʿAmr b. Murra zu seinen Leuten, damit er ihnen den Ḳorân predige. Seinem Bemühen gelang es, sie dazu zu bewegen, eine Deputation an M. zu schicken, an deren Spitze ʿAbd al ʿUzza stand. Bei Ibn Saʿd ist jedoch kein Anhaltspunkt dafür vorhanden, diese beiden Vorgänge miteinander zu verbinden und den einen als Folge des andern zu erklären.

Einen ferneren Beweis für den sagenhaften Charakter der beiden Berichte finden wir in einem Schreiben, das M. an die Banû Zurʿa und Banû Rabʿa von den Ġuhaina richtete. »Und M. schrieb an die Banû Zurʿa und an die Banû Rabʿa von Ġuhaina, daß sie für ihre Person und ihr Besitztum sicher seien und Hilfe haben sollten gegen jeden, der ihnen Unrecht täte oder sie befehdete, es sei denn wegen der Religion oder der Familie[1]. Dies gelte sowohl für ihre nichtansässigen Stammesbrüder[2], wenn sie rechtschaffen und ergeben wären[3], als auch für ihre ansässigen Brüder. Und Gott ist der, bei dem man Beistand sucht« (Ibn Saʿd Nr. 27).

Es handelt sich hier um Nichtmuslime, die zu M. in ein Vertragsverhältnis treten. Dies ist aus der Ausnahme الا فى الدين والاهل zu ersehen. Vgl. ferner die S. 7. Anm. 1 angeführten Stellen, wo dieselben Verhältnisse vorliegen. Sprachlich und sachlich stimmt es mit den Schreiben an die Ḍamra und Ġifâr überein. Was Tendenz und Abfassungszeit betrifft, gilt von unserm Schreiben dasselbe, was von den genannten Schreiben gesagt wurde.

Aus diesem Schreiben ersehen wir ferner, daß die Traditionen Ibn al Kalbîs über die Bekehrung der Ġuhaina unhistorisch sind. Unser Schreiben richtet sich an die Banû Zurʿa und Banû Rabʿa, welch letzteren ja ʿAbdallâh al ʿUzza und Abû Raufa angehört haben. Dennoch sehen wir, daß es sich hier um heidnisch gebliebene Stämme handelt, die sich nur in

[1] الا فى الدين والاهل.

[2] Zur Gleichstellung der Beduinen und Städter, vgl. weiter unten S. 19.

[3] من برّ منهم واتّقى. Wellhausen übersetzt: wenn sie lauter und fromm wären. Wir folgten Caetani.

politischer Beziehung M. angeschlossen haben. Denn von der Annahme oder Ausübung des Islams ist in diesem Schreiben keine Rede. Wir sehen also, daß die Bekehrung der Ġuhaina nicht so leicht und rasch vor sich gegangen ist, wie man aus den Berichten Ibn al Kalbîs hätte entnehmen können. Langsam, ein Einzelstamm nach dem andern, schlossen sie sich M. an. Das politische Bündnis erweiterte sich später zum religiösen Anschluß. Im Jahre 6 finden wir noch manche Ġuhaniten, die sich nicht M. anschließen wollten, als er gegen Mekka zog (vgl. Wâḳidî, S. 242, 19—22)[1].

Kapitel 2.

Die Schreiben vom Jahre 6 bis zur Eroberung Mekkas (8. a. H.).

1. Schreiben an die Ġudâm[2].

Zur Zeit des Waffenstillstandes (nämlich nach dem Abschluß des Vertrages von Ḥudaibijja im Dû'l Ḳa'da d. J. 6 und vor dem Zug gegen Ḫaibar im Ġumâda I d. J. 7) kam Rifâ'a b. Zeïd[3] zu M., brachte ihm einen Sklaven als Geschenk und nahm den Islam an. Darauf stellte M. ihm und seinem Volk folgendes Schreiben aus[4].

»Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes! Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an Rifâ'a b. Zeïd. Ich habe ihn gesandt an sein Volk und an die, die sich ihnen angeschlossen haben, daß er sie zu Gott und seinem Boten auffordere. Wer dem Ruf folgt, der tritt ein in die Gemeinde Gottes und seines Boten; wer jedoch dem Ruf nicht folgt, der hat eine Sicherheitsgewähr (أَمَان)[5] für zwei Monate«. Als Rifâ'a mit diesem Schreiben zu seinen Leuten kam, nahmen sie den Islam an; dann zogen sie nach der Ḥarra ar Raġlâ' (حَرَّة الرَّجْلاء, vgl. Jâḳ. II, S. 249, s. v.) und ließen sich dort nieder (vgl. B. H., S. 962/63; Wâḳidî, S. 235, Anm. 3; Tab. I, S. 1740; Sa'd Nr. 140; Aṯîr II, S. 159; Ḥamis II, S. 10).

Daß die Propaganda, die Rifâ'a für den Islam machte, von gewissem Erfolg begleitet war, wird uns auch indirekt von anderer Seite bestätigt.

---

[1] Sa'd Nr. 30 kennt noch mehrere Schreiben M.s an die Ġuhaina, die aber ihrem Inhalt nach einer späteren Zeit angehören. Sie liefern wieder einen Beweis dafür, daß die Bekehrung der Ġuhaina nur allmählich vor sich ging.

[2] Die Ġudâm wohnten an der syrischen Grenze. Ihr Hauptort war die Festung Ma'ân (s. Jâḳ. IV, S. 571, Z. 5—10), fünf Tagereisen von Damaskus auf dem Weg nach Mekka. In deren Nähe lag das Schlachtfeld von Mûta. Später wanderten sie nach Ägypten aus (vgl. Wüstenfeld, Register S. 186).

[3] Vgl. über ihn Usd II, S. 181; Ḥaǧar I, S. 1060, Nr. 2652; III, S. 904, Nr. 4025.

[4] Den Text haben wir nach B. H. a. a. O. gegeben.

[5] Eine Frist, nach der sie sich entscheiden müssen.

nämlich von der Geschichte des Zuges [1] Zeïds gegen Ḥismà [2]. Der Kalbit Diḥja [3] war als Gesandter beim byzantinischen Kaiser Heraklius gewesen, von dem er mit Gold und kostbaren Kleidern beschenkt wurde. Auf dem Rückwege wurde er in Ḥismà von mehreren Ǧuḏâmiten überfallen und von al Ḥunaid b. ʿÂrid und seinem Sohn ʿÂrid ausgeraubt. Mehrere Leute von den Banû-l Ḍubaib entrissen jedoch den Räubern die Beute und erstatteten sie dem Diḥja zurück. Als dieser nach Medina kam, suchte er M. zu bewegen, ihn an den Räubern zu rächen. M. ließ sich überreden und sandte Zeïd b. Ḥâriṯa mit 500 Mann aus. Dieser überfiel die ar Raǧlâʿ versammelten Stämme [4] der Ǧuḏâm, tötete die beiden Räuber und machte außerdem eine Beute von 1000 Kamelen, 5000 Schafen und 1000 Weibern. Daraufhin begab sich eine Gesandtschaft der Banû-l Ḍubaib zu Zeïd und erklärte ihm, daß sie Muslime sind, worauf sie das zurückerhielten, was von ihnen genommen wurde. Dann ritten sie zu Rifâʿa, der abseits von den Banû-l Ḍubaib in Kurâʿ Rabba [5] wohnte und noch nichts von dem Vorfall wußte, um ihn davon zu benachrichtigen. Dieser machte sich gleich auf den Weg nach Medina. Wie er dort ankam, ging er zu M., hielt ihm die ausgestellte Urkunde entgegen und erzählte ihm, daß sie trotzdem von Zeïd b. Ḥâriṯa überfallen wurden. M. wollte die Sache wieder gutmachen und war hocherfreut, als einer von den Banû-l Ḍubaib, Jazîd b. ʿAmr erklärte, sie wollen sich mit der Freilassung der Gefangenen zufrieden geben und die Toten ruhen lassen. M. erteilte sofort diesen Auftrag und schickte zu dessen Beglaubigung Ali mit den Gesandten zu Zeïd b. Ḥariṯa. Als Zeichen der Vollmacht gab M. dem Ali sein eigenes Schwert (vgl. B. H., S. 975—79; Waḳ., S. 234—36; Tab. I S. 1555/56; 1740—45; Jaʿḳûbi II, S. 74; Aṯîr II. S. 159/60; Ḥamîs II, S. 10/11).

In der Geschichte dieses Zuges wird das Schreiben M.s an Rifâʿa b. Zeïd als bekannt vorausgesetzt. Es liegt also kein Grund vor, dessen Echtheit in Frage zu stellen.

Wenn wir an das Schreiben selbst herantreten, nehmen wir sogleich den großen Unterschied wahr, der zwischen diesem und den der früheren

[1] Die Chronologie stimmt nicht. Nach Wâḳidî, S. 234, Tab. I, S. 1555, Ḥamîs II, S. 10 fand der Zug gegen Ḥismà im Ǧumâda II d. J. 6 statt. Es wird jedoch von allen Historikern übereinstimmend angegeben, daß die Ankunft Rifâʿas bei M. und seine Bekehrung zum Islam in der Zeit des Waffenstillstandes (also in der Zeit von Ḏûl Ḳaʿda 6 — Ǧumâda I 7) stattgefunden habe. Es käme dann für das Schreiben an Rifâʿa ein viel späteres Datum heraus als für den Rachezug Zeïds. Das ist jedoch unzulässig, da in der Geschichte dieses Zuges dieses Schreiben als etwas in der Vergangenheit Liegendes erwähnt wird.

[2] Vgl. Jâḳ. II, S. 267/68 und Sprenger III, S. 280, Anm. 2, wo sich eine eingehende Untersuchung über die Lage dieser Landschaft findet.

[3] Vgl. über ihn Usd II, S. 130; Ḥaǧar I, S. 972/73, Nr. 2378.

[4] Es waren dies die Ġaṭafân (b. Saʿd b. Mâlik b. Ḥarâm b. Ǧuḏâm, zu unterscheiden vom Mudarstamm Ġaṭafân), Wâʾil, die dort wohnenden Salmân, Baḥrâ und die Saʿd Huḏaim (vgl. B. H., S. 976, Z. 5 v. u., Wâḳ., S. 235, Anm. 5 und Tab. I, S. 1741, l. Z.).

[5] Siehe Jâḳ. IV, S. 227, Z. 13/14.

Zeit herrscht. M. schickt Rifâ'a zu seinem Volk, daß er es auffordere, den Islam anzunehmen. Wer willfährt, der soll ein Mitglied der Gemeinschaft Gottes sein und alle Rechte derselben genießen. Den Widerstrebenden wird eine Bedenkzeit von zwei Monaten gegeben. Wir haben hier nicht mehr den M. vor uns, der mit den Stämmen unter allen Umständen paktiert, sie im Heidentum beläßt und sich damit begnügt, daß sie sich ihm politisch anschließen. Jetzt schickt M. Boten zu den Stämmen aus. Einer aus ihrer Mitte hat den Islam angenommen, er soll nun der Apostel des neuen Glaubens unter seinem Volk sein. M. tritt hier als Fordernder auf. Denn zwischen diesen Zeitabschnitten liegt eine Zeit von großen Ereignissen. Im Grabenkrieg konnten ihn die Mekkaner nicht besiegen, im Vertrag von Ḥudaibijja mußten sie ihn sogar als einen Gleichwertigen anerkennen und mit ihm offiziell einen Friedensvertrag schließen. Jetzt ist auch für ihn die Zeit gekommen, in der er sich nicht mehr damit begnügt, Schutz- und Trutzbündnisse zu schließen, sondern völligen Anschluß fordert. Freilich war M. in dieser Beziehung — wie wir später sehen werden — nicht so streng. Es genügte ihm, wenn sich ein Teil des Volkes — wenn auch nur dem Namen nach — zum Islam bekannte. Auf eine Prüfung der Gesinnung ließ er es nicht ankommen (vgl. Einleitung, S. 5).

2. Schreiben an Abû Baṣîr und Genossen.

Zusammengelaufene Leute von den Kinâna, Muzaina, al Ḥakam und al Ḳâra und viele Sklaven, die sich ihnen angeschlossen hatten, hausten im Tihâmagebirge und übten Gewalt gegen die Vorüberziehenden aus. Als M. in die Höhe gekommen war, kam eine Gesandtschaft von ihnen zu ihm, worauf er ihnen folgendes Schreiben ausstellte: »Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes! Dies ist ein Schreiben vom Propheten M., dem Boten Gottes, an die Knechte Gottes (لعباد الله) in al Ḳiḳâ'[1]. Wenn sie glauben, das Gebet verrichten und das Almosen (zakât) geben, so sind die Sklaven unter ihnen frei, und ihr Schutzherr ist Muḥammad. Wer von ihnen einem Stamm angehört, soll nicht gezwungen werden, zu ihm zurückzukehren, das Blut, das sie vergossen, und das Gut, das sie genommen (d. h. geraubt) haben, soll ihnen geschenkt sein. Die Schulden jedoch, die sie unter den Leuten haben, sollen ihnen bezahlt werden. Auch soll ihnen weder Unrecht noch Befehdung widerfahren. Dafür haben sie den Schutz Allâhs und den Schutz M.s. Und der Friede sei über euch!« Geschrieben hat es 'Ubajj b. Ka'b (vgl. Sa'd Nr. 46).

Dieses Schreiben hat vielleicht folgenden historischen Hintergrund: Nachdem M. von Ḥudaibijja zurückgekehrt war, kam zu ihm Abû Baṣîr 'Utba b. Asîd b. Ǧârija[2] aus Mekka, ein Eidgenosse der Zuhriten, der aus Mekka um des Glaubens willen geflohen war. Doch die Zuhriten wollten sich dies nicht gefallen lassen und schickten zwei Boten an M., und zwar Ḥunais b. Ǧâbir, einen Mann von den 'Âmir b. Lu'ajj und seinen freige-

[1] Siehe Jâḳ. IV, S. 216, Z. 2 v. u.

[2] Vgl. über ihn Usd V, S. 149/50, Nawawi, S. 656, Ḥaǧar II, S. 1581, Nr. 9764.

lassenen Kaṯṯar, um gemäß dem Vertrag von Ḥudaibijja die Auslieferung Abû Baṣîrs zu verlangen. M. übergab sofort den Flüchtling den beiden Männern. Trotzdem Abû Baṣîr verzweifelte Anstrengungen machte und ihn zu bewegen suchte, ihn nicht den Ungläubigen auszuliefern, bestand M. dennoch auf Erfüllung des Vertrages, sagte ihm jedoch, Gott werde ihm Rettung verschaffen. Abû Baṣîr fügte sich ins Unvermeidliche und zog mit den beiden Abgesandten fort. Wie sie nach Dû-l Ḥulaifa[1] kamen, verrichtete Abû Baṣîr dort das Mittagsgebet, nahm aus seinem Sack Datteln, aß selber und bot seinen Begleitern an. Diese griffen zu und wurden mit ihm vertraulich. Da fragte Abû Baṣîr den Ḥunais, ob sein Schwert scharf sei. Ahnungslos hielt dieser ihm die Scheide entgegen. Abû Baṣîr zog das Schwert aus der Scheide und machte Ḥunais nieder. Entsetzt floh Kaṯṯar nach Medina und erzählte M., was vorgefallen war. Bald darauf kam Abû Baṣîr selbst umgürtet mit dem erbeuteten Schwert. Er meinte, M. hätte durch seine Auslieferung die Pflicht gegen die Mekkaner erfüllt, das weitere gehe sie nicht an und bot sogar M. den Fünften der Beute an, die er an Ḥunais gemacht hatte. M. schlug den Fünften aus und fragte sogar den Kaṯṯar, ob er den Flüchtling wieder mitnehmen will. Dieser war jedoch voll Schrecken und weigerte sich dessen. Da stellte M. Abû Baṣîr frei, zu gehen, wohin er will. Der wandte sich nach al-ʿÎṣ[2] an der Küste, wo die Karawanenstraße nach Syrien ging. Bald sammelten sich dort um ihn andere Flüchtlinge aus Mekka (gegen 70 Mann). Sie pflegten nun alle Karawanen abzufangen und die Kuraišiten, die ihnen in die Hände fielen, zu töten. Sie wollten sogar M. den Fünften ihrer Beute geben, doch er wollte ihn nicht annehmen. Das Treiben Abû Baṣîrs und seiner Genossen störte die Mekkaner so sehr, daß sie sich schließlich an M. mit der Bitte wandten, ihn und seine Genossen in seine Gemeinschaft aufzunehmen, damit dessen Treibereien ein Ende gemacht wird. M. tat auch dies in einem Schreiben an denselben. Als es jedoch ankam, lag bereits Abû Baṣîr im Sterben. Er starb mit dem Brief M.s in der Hand (vgl. B.H., S. 751—53; Wak., S. 261/62; Tab. I, S. 1551—53; Aṯîr II, S. 157).

Das von Wâḳidî a. a. O. erwähnte Schreiben M.s an Abû Baṣîr ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der von uns oben wiedergegebenen Relation Ibn Saʿds enthalten[3]. Dieses Dokument ist in jeder Beziehung lehrreich. M. paktiert hier mit zusammengelaufenen Wegelagerern, die die ḳuraišitischen Karawanen überfallen und ausplündern. Die Bedingungen für die Aufnahme in die Staatsgemeinschaft sind die üblichen[4]. Ja, er ge-

[1] 6 oder 7 Meilen von Medina entfernt, s. Jâḳ. II, S. 324, Z. 17/18.

[2] Dieses al-ʿÎṣ ist zu unterscheiden von dem bei Jâḳ. III, S. 753 genannten, das im Gebiet der Banû Sulaim oberhalb von Suwâriḳijja gelegen war.

[3] Vgl. Wellhausen, Skizzen IV, S. 121, Anm. 2.

[4] Es fehlt zwar die Pflicht, den Fünften abzuliefern. Vielleicht ist die von den arabischen Chronisten mit Absicht unterdrückt worden, damit nicht der Anschein erweckt wird, als hätte M. von geraubtem Gut Nutzen gezogen. Dies scheint auch daraus hervorzugehen, daß nach deren Überlieferung M. den Fünften, den ihm Abû Baṣîr anbot, ausschlug.

währt ihnen Verzeihung für das vergossene Blut und beläßt ihnen das geraubte Gut, während die Schulden, die andere Leute ihnen schulden, von diesen beglichen werden müssen. Diese Momente sprechen für die Echtheit unseres Schreibens. Denn es kann nicht angenommen werden, daß die Späteren ein solches Schreiben erdichtet hätten, das eher Schatten als Licht auf den Charakter M.s wirft. Es ist daher nicht gewagt, wenn wir annehmen, daß die Überschrift (»An die Knechte Gottes«) ein späterer Zusatz ist. Die Späteren wollten M.s Vorgehen rechtfertigen und verwandelten die Wegelagerer der Tihâma in fromme Knechte Gottes.

Obzwar sich dieses Schreiben nicht an einen Stamm, sondern an zusammengelaufenes Volk richtet, haben wir es dennoch in unserer Sammlung aufgenommen. Denn es zeigt uns, wie sich M. aller Mittel bedient, die ihm einerseits Freunde verschaffen, anderseits zur Niederwerfung der Ḳuraiš führen sollen. Wir sehen hier ferner, wie M. den Vertrag von Ḥudaibijja zu umgehen sucht. Denn es ist sehr fraglich, ob die Mekkaner M. aufgefordert haben, die Räuberbande in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, daß die Aufforderung an die Räuber von M. selber ausgegangen ist und daß unser Bericht von den Späteren entstellt wurde.

Was die Abfassungszeit unseres Schreibens betrifft, so kann nur gesagt werden, daß es nach dem Vertrag von Ḥudaibijja (Ḏû'l Ḳa'da 6) erlassen worden ist. Caetani, der es in das Jahr 7 verlegt, bringt gar keinen Beweis dafür (vgl. Sprenger III, S. 249/50; Caetani II 1, S. 3—6).

3. Schreiben an die Aslam und Ḫuzâ'a.

a. Aslam.

Ibn Sa'd (Nr. 139) berichtet, 'Amîra b. 'Afṣâ soll mit einer Schar Aslamiten zu M. gekommen sein, das Glaubensbekenntnis abgelegt und M. gebeten haben, ihnen eine solche Stellung anzuweisen, die sie vor den anderen Beduinen auszeichnet, da sie Brüder der Anṣâr sind; dafür verpflichten sie sich, in allen Lebenslagen treu zu M. zu halten. Darauf gab M. ihnen und den anderen bekehrten Stämmen der Küste ein Schreiben, das die Vorschriften der Ṣadaḳa und die Steuersätze für das Vieh enthielt[1].

Diese Tradition enthält einen historischen Kern, da wir wissen, daß die Aslam treu zu M. hielten. Der Zug M.s gegen Mekka im Jahre 6 wäre unmöglich gewesen, wenn er nicht die Aslam, die die Weideplätze westlich der Straße von Mekka nach Medina innehatten, auf seiner Seite hätte (vgl. Caetani I, S. 706, Anm. 2). Es darf daher die Vermutung ausgesprochen werden, daß die hier berichtete Bekehrung vieler Aslamiten noch vor dem Zug M.s nach al Ḥudaibijja geschah.

[1] Wenn dieser Vorgang sich im Jahre 6 abgespielt hat, wie wir annehmen, so ist das hier angeführte Schreiben M.s über die Ṣadaḳa usw. in eine spätere Zeit zu verlegen, da sich solche Vorschriften M.s erst in seinen letzten Jahren finden. Ferner fehlt gerade die Erwähnung der Ṣadaḳa im Schreiben M.s an die Aslam.

Als M. auf seinem Zug nach al Ḥudaibijja nach Ġadîr al Aštâṭ[1] in der Nähe von Usfân[2] gekommen war, erschien bei ihm Buraida b. al Ḥusaib[3], der dem M. und Abû Bekr einen großen Dienst erwiesen hatte und sagte: hier wohnen wir Aslam, manche sind zu dir nach Medina übergesiedelt, manche sind aber in ihrer alten Lebensweise verblieben[4]. M. erklärte hierauf sie alle für Emigranten, mögen sie nach Medina gekommen oder in ihrem Lande geblieben sein. Durch ʿAlâʾ b. al Ḥaḍramî ließ er ihnen eine Urkunde ausstellen, die uns in den Rezensionen von Wâḳidî und Ibn Saʿd vorliegt.

Wâḳidî (S. 320, Anm. 1):

Dies ist eine Urkunde von M., dem Boten Gottes, für Aslam. Wer von ihnen an Gott glaubt und bekennt, daß kein Gott außer ihm und daß M. sein Knecht und Bote sei, der ist sicher im Frieden Gottes und steht im Schutze Gottes und seines Boten. Wir und sie haben gemeinsame Sache gegen alle Angreifer, die Hand ist eins, und die Hilfe ist eins. Und ihre Beduinen (أهل بادیتهم) stehen Ansässigen (اهل قرارهم) gleich; sie gelten als Emigranten, wo immer sie sich befinden.

Saʿd (Nr. 2a):

M. schrieb den Aslam von Ḫuzâʿa[5]: denen von ihnen, die glauben, das Gebet verrichten, das Almosen entrichten und hinsichtlich der Religion Gottes treue Gesinnung beweisen, soll Beistand geleistet werden gegen jeden, der sie mit Unrecht anfalle. Ihnen obliegt, dem Propheten beizustehen, wenn er sie aufbiete. Ihre nichtansässigen Brüder sollen den ansässigen gleichgestellt sein[6]. Sie sind Muhâǧirûn, wo sie sich auch befinden mögen[7]. Geschrieben hat es ʿAlâʾ b. al Ḥaḍramî, der auch Zeuge ist.

Die Differenzen, die zwischen den beiden Rezensionen bestehen, sind auf die Ungenauigkeit der mündlichen Überlieferung zurückzuführen. Die Aslam nehmen auf sich die Pflicht, dem Propheten beizustehen, wenn er sie aufbiete. Diese Pflicht findet sich auch in den alten Verträgen, doch ist zu beachten, daß die Einschränkung »mit Ausnahme von Religionskämpfen«[8], die darauf zu folgen pflegte, hier fehlt. Aber auch M. macht ihnen zahlreiche Versprechen. Es soll ihnen Beistand bei jedem Angriff gegen sie geleistet werden. Die Beduinen und Städter sollen gleichgestellt sein. Sie dürfen ferner in ihrem Lande verbleiben und werden dennoch als Muhâǧirûn betrachtet. Die Verleihung dieses Rechtes kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wir haben es hier mit einem halb heidnischen[9]

[1] Vgl. B. H. S. 741; Wak. S. 244/45; Tab. I, S. 1530/31.

[2] Siehe Jâḳ. III, S. 673 s. v.

[3] Vgl. über ihn Usd I, S. 175; Ḥaǧar I, S. 296/97, Nr. 228.

[4] في مواشيهم ومعاشهم

[5] Auch aus Wak. S. 342 geht hervor, daß die Aslam zu den Ḫuzâʿa gehörten.

[6] Zur Gleichstellung von Beduinen und Städtern, vgl. oben S. 13.

[7] Über die Verleihung der Emigrantenrechte an Nichtemigranten s. Wak. S. 306, 320, Anm. 1; Saʿd Nr. 76, 79, ferner B. H. S. 833, 4.

[8] Siehe oben S. 7, Anm. 1.

[9] Dies geht aus den angeführten Worten Buraidas an M. hervor.

Stamm zu tun, der dieselben Rechte genießen soll wie die alten erprobten Genossen, die alle Beschwerden und Mühen des Lebens ertragen mußten, weil sie treu zu M. gehalten haben. Das Verleihen der Emigrantenrechte an die Aslam zeigt, wie wichtig und bedeutungsvoll für M. deren Anschluß gewesen sein muß. Anderseits sehen wir, daß sich M. nicht mehr mit bloß politischem Anschluß begnügt, sondern auch religiösen Übertritt fordert. Die Vertragschließenden werden nicht mehr von der Teilnahme an Religionskriegen befreit. M. verlangt Ausübung der religiösen Pflichten; am Anfang werden die Hauptgebote des Islams aufgezählt und die Rechte nur denen verliehen, die diese Gebote erfüllen. Freilich nimmt er es in dieser Beziehung nicht so genau. Sogar in der erweiterten Relation Ibn Sa'ds fehlt die den Neubekehrten lästige Ṣadaḳa. Ferner bestand M. nicht auf eine völlige Bekehrung; es genügte ihm, wenn sich ein Teil des Volkes zum Islam bekannte.

b. Ḫuzâ'a.

An die Ḫuzâ'a hat M. folgendes Schreiben gerichtet, das uns Wâḳidi und Ibn Sa'd überliefern.

»Und M. schrieb an Budail und Busr[1] und an die Fürsten der Banû 'Amr[2]. Ich habe nicht gesündigt gegen das Bündnis mit euch und niemand gegen eure Flanke angestiftet[3]. Ihr seid mir die Liebsten und Nächstverwandten[4] von allen Bewohnern der Tihâma, ihr und die Muṭajjibûn[5], die mit euch zusammenhalten.

Ich gebe den Muhâǧirûn von euch, auch wenn sie im Lande bleiben, die gleichen Rechte[6], die ich selber habe, wenn sie nur nicht in Mekka sich aufhalten, ausgenommen bei der 'Umra oder beim Ḥaǧǧ. Ich habe euch fürwahr nicht hinterrücks geschädigt, seit ich mit euch in Vertrag stehe; ihr braucht von mir nichts zu fürchten und nicht bedrängt zu sein. Übrigens ist 'Alḳama b. 'Ulâṯa dem Islam beigetreten, desgleichen die zwei Söhne Haudas[7], sie sind nach Medina ausgewandert und haben für diejenigen von 'Ikrima, welche ihnen folgen, die Huldigung geleistet. Wir gehören im Erlaubten und Unerlaubten zueinander[8]; bei Gott, ich belüge euch nicht und euer Herr liebt euch.« (Sa'd Nr. 32, vgl. Wak. S. 306/07.)

[1] Bei Wak. Bišr.

[2] D. s. die Ḫuzâ'a.

[3] ولم أضع بجنبكم Wellhausen (Skizzen IV, S. 114, Anm. 5) verweist zur Bedeutung anstiften auf Aṯîr III 371, 12, V 444, 7, 445, 11, VI 65, 10; Tab. III 329, 18, 572, 3.

[4] Dies kann nicht wörtlich aufgefaßt werden, denn die Ḫuzâ'a gehörten zu den jemenischen Stämmen und waren nicht mit den ismaelitischen Stämmen, denen M. angehörte, verschwägert (vgl. Caetani II 1, S. 93, § 21, Anm. 2).

[5] Zu den Muṭajjibûn gehören die Banû Hâšim, Banû Zuhra, Banû-l-Ḥârit b. Fihr, Taim b. Murra und 'Asad b. 'Abdal Uzza (vgl. B. H. S. 85; Glossator zu Sa'd § 32; Caetani I, S. 108).

[6] Vgl. oben S. 19, Anm. 7.

[7] Vgl. Sa'd Nr. 96.

[8] فى الحلال والحرام

Nach einer Angabe Wâḳidîs[1] soll der ganze Stamm der Ḫuzâʿa nach dem Vertrag von Ḥudaibiyya zum Islam übergetreten sein. Dagegen spricht eine Angabe Ibn Ḫaldûns[2], der schreibt: كان رسول الله حين عقد الصلح بينه وبين قريش فى الحديبية أدخل خزاعة فى عقده المؤمن منهم والكافر

Nach Ibn Ḫaldûn war der Stamm nicht völlig islamisiert; es gab Gläubige und Ungläubige. Alle jedoch schlossen ein Bündnis mit M., das also nur politischer Natur gewesen sein kann[3].

Wir wissen, daß die Ḫuzâʿa alte Freunde M.s waren und in Mekka bei jeder Gelegenheit für ihn gegen die Ḳuraiš Partei nahmen (vgl. Caetani I, S. 544f., 614f., 706f.). Mit ihnen scheint M. in früherer Zeit einen Vertrag geschlossen zu haben[4], auf Grund dessen sie treu zu ihm hielten. Inzwischen ist eine Änderung in der Gesinnung der Ḫuzâʿa gegen ihn eingetreten. Diese mögen ihn verdächtigt haben, daß er auf ihre Mithilfe weniger Wert lege, seitdem er mit Mekka Frieden geschlossen habe, und daß er sie hintergehe. Darauf beziehen sich die Entschuldigungsworte M.s. Es ist ferner unter den Leuten dieses Stammes Propaganda gegen den Islam gemacht worden. Als wirksames Mittel dagegen verleiht ihnen M. die Emigrantenrechte. Nach Mekka sollen sie nicht kommen, da zu befürchten ist, daß die Ḳuraiš sie ihm abspenstig machen werden.

Wir stehen hier in der Zeit vor[5] der Eroberung Mekkas, dabei kann und soll ihm dieser Stamm helfen (vgl. Caetani II 1, S. 92—96).

Kapitel 3.

Von der Eroberung Mekkas bis zum Zug nach Tabûk (Reǧeb-Ramaḍâng).

1. Die Bekehrung Baḥrains.

Baḥrain[6], auch Haǧar[7] genannt, stand zur Zeit M.s unter persischer Hoheit. Die städtische Bevölkerung trieb Perlenfischerei und einigen Handel. Sie bestand aus Christen arabischen Ursprungs (Banû ʿAbd al Ḳais), Persern, die sich zur Religion Zoroasters bekannten und Maǧûs genannt wurden,

[1] A. a. O. S. 306, Z. 21.

[2] Bd. II, App. S. 41, Z. 18/19.

[3] Vgl. ferner Balâḏurî S. 35: وقامت خزاعة فقالت ندخل فى عهد محمد وعقده, ohne die Frage der Bekehrung zu berühren.

[4] Darauf deuten die: seit ich mit euch in Vertrag stehe hin (vgl. oben S. 20). Es ist nicht gewagt, wenn wir annehmen, daß der frühere Vertrag, auf den hier verwiesen wird, das Schreiben M.s an die Banû Aslam ist, die ja einen Teilstamm der Ḫuzâʿa bilden.

[5] Nach Wak., a. a. O., wurde dieses Schreiben im Jahre 8 erlassen.

[6] Vgl. die ausführliche Abhandlung bei Jâḳ. I, S. 506—11.

[7] Haǧar ist eine in Baḥrain gelegene Stadt. Oft wird das ganze Land Baḥrain Haǧar genannt (vgl. Jâḳ. IV, S. 953, 11—12). Der Name Haǧar stammt vom äthiop. *hagar* Stadt.

und endlich aus Juden. Die Landschaften, teils Kulturgebiete, teils Steppen, die sich einerseits bis in das Innere Arabiens ausdehnten, andererseits bis an den Euphrat reichten, waren von den zahlreichen ʿAbd al Ḳais, dann auch von den Bekr b. Wâ'il und Tamim bewohnt (vgl. Balâḏuri S. 78, 6). Auch unter diese war das Christentum gedrungen, die Majorität jedoch wird heidnisch geblieben sein. Die Stämme hatten eigene Scheichs, doch herrschte über alle unter persischer Oberhoheit ein Araber Mundir b. Sâwà, nach den einen ein Tamimit, nach den anderen ein ʿAbd al Ḳaisit. Es befand sich dort außerdem ein persischer Statthalter Sibuḫt[1], von den Arabern ṣâḥib, von den Persern marzubân (مرزبان) genannt, der seinen Sitz in Haǧar hatte und gleichsam die persische Regierung vertrat. Wenn auch der Zusammenhang zwischen der Bevölkerung Baḥrains und dem persischen Hof ein sehr lockerer gewesen ist, konnten sie sich dennoch nicht von ihm lossagen, da die Perser die üppigen und fruchtbaren Gegenden am Euphrat und persischen Meerbusen innehatten, in denen sie den Beduinen während der trockenen Jahreszeit zu weiden gestatteten. Um dieser Vorteile willen waren die Beduinen gezwungen, gute Beziehungen zum persischen Hof zu unterhalten. Während der inneren Unruhen im Sassanidenreich änderte sich auch das Verhalten der Araber zu ihnen (vgl. Sprenger III, S. 375—76; Caetani II 1, S. 194 f.).

Die Bekehrung dieses im Osten Arabiens, weit entfernt von der damaligen Einflußsphäre M.s gelegenen Landes soll im Jahre 8[2] stattgefunden haben. Die Bedeutung des Gegenstandes erfordert es, daß wir die zahlreich fließenden Quellen einzeln behandeln und zum Schluß in einer zusammenfassenden Darstellung die Ergebnisse unserer Untersuchung niederlegen.

a. Der Bericht Balâḏuris (S. 78).

Baḥrain gehörte zum persischen Reich, und es wohnten darin viele Araber von den Stämmen ʿAbd al Ḳais, Bekr b. Wâ'il und Tamim, die die Wüste dieses Landes bewohnten. Von seiten der Perser war über die Araber zur Zeit des Boten Gottes al Mundir b. Sâwà, einer von den Banû ʿAbdallâh b. Zaid b. ʿAbdallâh b. Dârim b. Mâlik b. Ḥanẓala; ʿAbdallâh b. Zaid hatte den Beinamen al Asbaḏî nach der Stadt Asbaḏ[3] in Haǧar, nach den anderen hatte er den Beinamen von den Asbaḏiyyûn[4], das sind Leute in

[1] So hieß er nach Bal. S. 70, 13; Jâḳ. I, S. 508, 17; nach Ibn Saʿd Nr. 42 hieß er اسبخت. —

[2] Dieses Datum, und zwar die Zeit nach der Eroberung Mekkas, wird von Ibn Saʿd (Nr. 9), Balâḏuri S. 78, Tab. I 1600 angegeben. Nach Ibn Isḥâḳ bei B. H. S. 945 schickte M. die Boten im Jahre 8, doch vor der Eroberung Mekkas. Nach einer anonymen Tradition bei Balaḏ. S. 79, Aṯîr II, S. 175 schickte M. die Boten noch im Jahre 6, als er seine Boten an die Fürsten sandte.

[3] Vgl. Jâḳ. I, S. 237—38.

[4] Jâḳ., a. a. O., gibt drei Erklärungen für dieses Wort. Nach der ersten stammt es vom pers. اسب Pferd. Diese Erklärung wird auch von Balâḏ. angenommen. Nach der zweiten werden sie nach der Stadt Asbaḏ so genannt (auch von Bal. so gedeutet); endlich soll es ein arabisiertes Wort sein, das vom Namen eines persischen Fürsten

Baḥrain, die die Pferde anbeten. Nachdem das Jahr 8 eingetreten war, schickte M. den ʿAlâʾ b. ʿAbdallâh b. Imâd al Ḥaḍramî[1], einen Verbündeten der ʿAbd Šams, nach Baḥrain, um dessen Bewohner zur Annahme des Islams oder zur Zahlung der Ǧizja aufzufordern. Und er gab ihm ein Schreiben an al Mundir b. Sâwà und Sibuḫt, den marzubân von Haǧar, in welchem er sie zur Annahme des Islams oder zur Zahlung der Ǧizja aufforderte. So nahmen sie beide den Islam an und mit ihnen alle dortigen Araber und ein Teil der Perser. Was aber die Maǧûs, Juden und Christen betrifft, so schlossen sie mit al ʿAlâʾ folgenden Vertrag: »Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes! Das ist es, auf Grund dessen al ʿAlâʾ b. al Ḥaḍramî mit den Bewohnern von Baḥrain einen Vertrag geschlossen hat. Er schloß mit ihnen einen Vertrag unter der Bedingung, daß sie der Bebauung des Bodens obliegen und daß sie sich mit uns in der Dattelernte teilen. Wenn jemand dieser Vertragspflicht nicht genügt, so falle auf ihn der Fluch Gottes, der Engel und aller Menschen[2]. Was die Kopfsteuer (جزية الرءوس) betrifft, so nimmt er von jedem Erwachsenen einen Dînâr« (Bal., a. a. O., Jâḳ. I, S. 508—09).

Die Bekehrung Baḥrains ging jedoch nicht so ohne jeden Widerstand vor sich, wie man aus dem Bericht Balâḏuris hätte schließen können. Wir ersehen dies aus den vielen Schreiben M.s, die er dorthin richtete.

b. Schreiben an Mundir.

Nach der Rückkehr von al Ǧiʿrâna[3] schickte M. den ʿAlâʾ b. al Ḥaḍramî mit einem Brief an Mundir b. Sâwà, in welchem er ihn zur Annahme des Islams aufforderte. Darauf antwortete Mundir in einem Schreiben, in welchem er M. mitteilte, daß er den Islam angenommen habe und ihn bekenne. Auch habe er den Brief M.s den Leuten von Haǧar vorgelesen, worauf hin manche dem Islam beigetreten sind, während andere von ihm nichts wissen wollen. Ferner sind auch im Lande Maǧûs und Juden. M. möge ihm mitteilen, wie er sich diesen gegenüber verhalten soll (Saʿd Nr. 9). Auf diese Anfrage soll M. nach Ibn Saʿd, a. a. O., folgende Antwort erteilt haben: »Solange du dich wohl verhältst, werden wir dich nicht von deinem Amt absetzen. Wer im Judentum oder Magiertum verbleibt, muß die Ǧizja zahlen« (Saʿd ib.). Ferner schrieb M. an die Maǧûs[4] selber und bot ihnen den Islam an. Wenn sie ihn nicht annehmen wollen, so müssen sie die Ǧizja zahlen

اسبيدوگه abgeleitet wurde, den der byzantinische Kaiser über Baḥrain eingesetzt hatte. Dieser unterdrückte seine Untertanen so sehr, daß man sie mit dem Schimpfnamen Asbaḏiǰǰûn nannte. Die zweite Erklärung ist wohl die richtige; vgl. ferner Ǧawâliḳî's Al muʿarrab ed. Sachau s. v. اسبذ.

[1] Vgl. Usd IV, S. 7–8; Ḥaǧar II, S. 1184–85. Nr. 1008.

[2] Zu dieser Fluchformel vgl. weiter unten S. 64, Anm. 8.

[3] Dieser Zug fand im Ḏû-l Ḳaʿda 8 statt. Vgl. ferner Caetani II 1, S. 179—91.

[4] Seltsam ist es, daß M. nur den Maǧûs und nicht auch den Juden und Christen den Islam anträgt. Es hängt wohl mit dem sonstigen Verhalten M.s dem Judentum und Christentum gegenüber zusammen. Die beiden sind Offenbarungsreligionen, deren Bekenner nicht gewaltsam bekehrt werden sollen. Vgl. unsere Ausführung zu Ḥimjar S. 79 und al Ḥâriṯ b. Kaʿb S. 88.

und ihre Weiber dürfen nicht (von Muslimen) geheiratet werden und ihre Schlachtungen sind dem Genuß verboten (Sa'd ib., Balâḏ. S. 80).

Die Antwort, die Ibn Sa'd M. erteilen läßt, ist sehr verworren und dunkel. So ist nicht zu verstehen, worauf sich die Anfangsworte des Antwortschreibens beziehen. Es ist ferner nicht anzunehmen, daß M. dem Mundir, der sich (wie wir sehen werden) mit aller Kraft für den Islam einsetzte, eine so unfreundliche Antwort erteilen wird. Wir glauben daher, daß als Antwort auf Mundirs Anfrage eher folgendes Schreiben, das uns bei Balâḏurî und Ṭabari erhalten ist, zu setzen ist[1]:

[»Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes!«] Vom Propheten M.. [dem Boten Gottes] an Mundir b. Sâwà. Friede über dich! Ich preise dir den Gott, außer dem es keinen Gott gibt. Es sind zu mir dein Schreiben [und deine Boten] gekommen. Wer unser Gebet verrichtet, unsere Schlachtungen ißt und unsere Gebetsrichtung nimmt, der ist ein Muslim. Er hat dieselben Rechte und Pflichten wie die Muslime. Wer dies nicht will, der zahlt die Gizja[2]. (Balâḏ. S. 80 nach einer Tradition, die auf Mûsa b. 'Uḳba zurückgeführt wird; Tab. I, S. 1600 nach Wâḳidi.)

Diesem Schreiben entnehmen wir, daß schon früher eine Aufforderung von M. an Mundir ergangen ist. Mundir hat daraufhin den Islam angenommen und Boten mit einem Brief an M. geschickt, in welchem er ihn um Verhaltungsmaßregeln gegenüber den Leuten, welche den Islam nicht annehmen wollen, bittet (vgl. oben S. 23). Unser Schreiben stellt die Antwort M.s auf diese Anfrage dar. Seltsam sind die Bedingungen für die Aufnahme in den Islam: 1. Gebet, 2. Schlachtung des Viehes nach ritueller Vorschrift und 3. Ḳibla. Es fällt auf, daß die Pflicht der Abgabe der Ṣadaḳa und Zakât fehlen. Diese waren nämlich den Arabern am unangenehmsten und am schwersten zu erfüllen.

Aus der Vergleichung der Relationen Ibn Sa'ds und Balâḏurîs (bzw. Ṭabarîs) ersehen wir, daß in Ḥaǧar eine mächtige Partei bestand, die vielleicht die Mehrheit der Bevölkerung ausmachte und die den Islam nicht annehmen wollte. M. wendet sich selber an diese, um sie für den neuen Glauben zu gewinnen, doch ohne Erfolg. Sie nahmen den Islam nicht an, M. schloß vielmehr mit ihnen Frieden unter der Bedingung, daß die Maǧûs die Gizja zahlen, ihre Schlachtungen nicht gegessen und ihre Weiber nicht geheiratet werden dürfen (Tab., a. a. O). Diese Notiz läßt vermuten, daß die Bekehrung Bahrains nicht ohne jeden Widerstand vor sich gegangen ist.

c. Schreiben an Sibuḫt.

An Sibuḫt, den ṣâḥib von Ḥaǧar (vgl. S. 22) soll M. folgendes Schreiben gerichtet haben: »Al 'Aḳra'[3] hat mir dein Schreiben und deine Fürbitte für dein Volk überbracht. Ich habe deine Fürbitte angenommen und deinem

[1] Die eingeklammerten Worte fehlen bei Balâḏ., a. a. O.

[2] Vgl. ferner Usd IV, S. 409, Ḥaǧar III. S. 943, Nr. 5029, wo dieses Schreiben ebenfalls angeführt wird.

[3] Caetani (II 1, S. 197) meint, es ist al 'Aḳra' b. Ḥâbis. Über diesen vgl. Usd I, S. 119—22; Ḥaǧar I, S. 112, Nr. 228.

Boten al Akra' Glauben geschenkt in betreff deines Volkes. Ich verkünde dir also die Erfüllung deiner Wünsche in betreff dessen, um was du mich gebeten und ersucht hast. Ich bin der Meinung, daß ich ihn zum Statthalter einsetze[1] und daß du mit mir zusammentriffst. Wenn du kommst, werde ich dich ehren, und wenn du zu Hause bleibst, werde ich dich ehren. Übrigens veranlasse ich keinen zur Darbringung eines Ehrengeschenks; wenn du mir aber etwas schenkst, so nehme ich deine Gabe an. Meine Beamten haben deine Stellung[2] gelobt und ich lege dir ans Herz, auf das beste fortzufahren im Gebet (ṣalât), im Almosen (zakât) und in der Gastfreundschaft den Gläubigen gegenüber. Deinem Volk verleihe ich den Namen »Banû Abdallâh«, befiehl ihnen das Gebet und die beste Handlungsweise. Und freu' dich der guten Botschaft, und der Friede sei über dir und deinem gläubigen Volk.« (S'ad Nr. 42.)

Sibuḫt war der Vertreter der persischen Regierung in Baḥrain (s. oben S. 22). An ihn dürfte sich M. ebenfalls mit der Aufforderung gewendet haben, den Islam anzunehmen. Darauf hat er wohl einen Boten mit einem Schreiben an M. geschickt, in welchem er ihm den Übertritt eines Teiles seines Volkes meldete und ihn über die Lage im allgemeinen unterrichtete. Dieses Schreiben wird durch das eben angeführte Schreiben M.s an Sibuḫt beantwortet. Seine Echtheit ist kaum zu bezweifeln, denn es werden hier Anspielungen auf zeitgenössische Begebenheiten und Mitteilungen Sibuḫts gemacht, die den Späteren unbekannt waren und die sie nicht hätten erdichten können. Was nun die Islamisierung betrifft, so läßt sich unschwer aus den Zeilen dieses Schreibens schließen, daß sie auf gewissen Widerstand stieß und daß sie ferner nicht die gesamte Bevölkerung umfaßte. Das erstere folgt aus den Anfangsworten unseres Schreibens, in welchen M. sagt, er habe die Fürbitte angenommen. Es sind also Dinge vorgefallen, für welche Fürbitte eingelegt werden mußte. Das letztere folgt aus den Schlußworten des Schreibens. M. läßt Sibuḫt und sein gläubiges Volk grüßen. Daraus darf man schließen, daß es noch eine ganze Menge »Ungläubiger« gab. Die sozialen und ökonomischen Gesetze des Islams dürften in Baḥrain nicht sehr sympathisch gewesen sein und werden wohl großen Widerspruch hervorgerufen haben. M. sucht nun die Bekehrten umzustimmen, indem er versichert, er habe keinen zur Darbringung eines Ehrengeschenks veranlaßt. Er besteht jedoch fest darauf, daß sie den Zakât abliefern und das Gebet verrichten.

Ob Sibuḫt der Aufforderung M.s. nach Medina zu kommen, nachgekommen ist, ist uns nicht überliefert[3]. Er ist jedenfalls nicht unter den Gesandten der 'Abd al Ḳais verzeichnet (s. w. u. z. St.).

[1] Diese Stelle ist unverständlich. Wahrscheinlich wird hier auf Sibuḫts Schreiben an M. Bezug genommen, das uns leider nicht erhalten ist.

[2] Ebenfalls unverständlich.

[3] Caetani (II 1, S. 197, Anm. 1) nimmt an, daß sich die Besetzung des Statthalterpostens im Schreiben M.s an Sibuḫt auf die Zeit seines event. Besuches in Medina bezieht, für welche für einen Vertreter gesorgt werden mußte. Die Annahme

d. Schreiben an Hilâl.

Ibn Sa'd (Nr. 41) nennt auch einen gewissen Hilâl. ṣâḥib von Baḥrain, an den M. ebenfalls ein Schreiben gerichtet, in welchem er ihn auffordert, den Islam anzunehmen. Wir können nicht diesen Hilâl aus anderen Quellen nachweisen und müssen daher annehmen, daß er ein Oberhaupt eines kleineren arabischen Stammes in Baḥrain war (vgl. Caetani II 1, S. 197). Das Schreiben M.s an denselben hat folgenden Wortlaut:

»Heil dir! Ich preise dir Gott, außer dem es keinen Gott gibt und der keinen Teilhaber hat. Ich rufe dich zu dem einigen Gott, daß du an Gott glaubest, gehorchest und in die Gemeinde eintretest, denn das ist das beste für dich. Heil denen, die der rechten Leitung folgen.« (S'ad, a. a. O.)

Ob Hilâl dieses Schreiben beantwortet hat und wie die Antwort ausgefallen ist, ist aus den Quellen nicht zu ersehen. Falsch ist jedenfalls die Konstruktion Sprengers (III, S. 372), der die Sache so darstellt, als wenn die Gesandtschaft der 'Abd al Ḳais (s. w. u.) auf Grund der Aufforderung M.s in seinem Schreiben an Hilâl erfolgt wäre. Wie wir jedoch sehen werden, besteht zwischen diesen gar kein Zusammenhang (vgl. Caetani, a. a. O.).

Der Umstand, daß sich M. an eine jede Person, die nur irgendwie von Einfluß ist, wendet, liefert wiederum einen Beweis dafür, daß die Bekehrung Baḥrains auf harten Widerstand gestoßen hat. Sonst hätte nicht von allen Seiten ein Druck auf die Bevölkerung ausgeübt werden müssen.

e. Die Gesandtschaft der 'Abd al Ḳais.

Nicht nur an einflußreiche Personen, sondern auch an die Bevölkerung direkt wandte sich M., um sie zur Annahme des Islams aufzufordern. So schrieb er an die Bewohner von Baḥrain, es sollen 20 Mann von ihnen zu ihm kommen. Darauf kamen 20 Mann, unter denen sich 'Abdallâh b. 'Auf al Ašağğ, Ǧârûd und Munḳiḏ b. Ḥajjân befanden. Am Tag ihrer Ankunft befand sich M. in der Moschee und sagte dieselbe voraus. Als sie kamen, ließ er sie gut aufnehmen und gastlich bewirten. Sie hielten sich 10 Tage bei ihm auf, während deren al Ašağğ sich in Recht und Ḳurân unterrichten ließ. Bei ihrer Abreise beschenkte sie M., wobei er al Ašağğ vor den anderen auszeichnete, indem er ihm $12^1/_2$ Unzen gab. Dem Munḳiḏ b. Ḥajjân strich er über das Gesicht (Sa'd Nr. 98).

Es fällt sogleich auf, daß wir unter den Gesandten keinen der uns bekannten Namen wie Mundir, Sibuḫt oder Hilâl treffen. Es ließe sich daraus schließen, daß die Autorität der Genannten beim Volk nicht allzuhoch anzuschlagen ist. Sonst wären ja sie die berufenen Männer, die mit M. verhandeln sollten. Doch ist die Geschichtlichkeit dieser Gesandtschaft nicht über jeden Zweifel erhaben. Außer der Version Wâḳidis bei Ibn

scheint uns unrichtig zu sein, da doch Sibuḫt von den Persern zur Kontrolle der arabischen Herrschaft eingesetzt wurde. Es lag also weder im Interesse, noch im Machtbereich M.'s, diesen Posten zu besetzen.

Sa'd, die auf Urwa b. al Zubair zurückgeht, besitzen wir noch eine Version Ibn Isḥâḳ's (B. H. S. 944—45; Tab. I, S. 1736—37). Bei Ibn Isḥâḳ treten die 'Abd al Ḳais ganz in den Hintergrund, und es werden nur die Gespräche zwischen M. und Garûd wiedergegeben. Wie wir wissen, hat Garûd während der Ridda dem Islam in Baḥrain große Dienste geleistet und war dort dessen Hauptstütze. Es wundert uns daher nicht, wenn die Geschichte seiner Bekehrung mit solcher Ausführlichkeit wiedergegeben wird. Abgesehen von diesen Differenzen ist die Version Wâḳidîs voll von Wundergeschichten (die wir in unserm Referat weggelassen haben), so daß dieser Bericht, wenigstens in der Gestalt, in der er uns vorliegt, nicht auf Geschichtlichkeit Anspruch machen darf. Daß zwischen M. und der Bevölkerung von Baḥrain Verhandlungen stattgefunden haben, dafür werden wir im folgenden Beweise erbringen. Diese sind jedenfalls in das Jahr 8 zu verlegen und nicht in das Jahr 10, wie Ibn Isḥâḳ (a. a. O.) angibt.

f. Schreiben an die Bewohner von Haǧar.

Folgende zwei Schreiben liefern uns den Beweis dafür, daß sich M. auch direkt an die Bevölkerung von Baḥrain gewandt hat. Das eine, das uns Ibn Sa'd (Nr. 42) und Balâḏurî (S. 79—80, auf Grund einer Tradition, die auf Urwa b. al Zubair zurückgeführt wird) überliefern, hat folgenden Wortlaut[1]:

»[Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes! Ich preise euch den Gott, außer dem es keinen Gott gibt.] Ich ermahne euch bei Gott und bei euren eignen Seelen, daß ihr nicht wieder irret, nachdem ihr auf den rechten Weg geleitet seid und daß ihr nicht die Richtung verlieret, nachdem ihr sie gefunden habet. Eure Gesandtschaft ist zu mir gekommen, und ich habe ihnen nur Freundlichkeit erwiesen. Hätte ich meinen ganzen Eifer angewandt gegen euch, hätte ich euch aus Haǧar vertrieben; ich habe jedoch für die Abwesenden Fürbitte angenommen und den Anwesenden Wohltaten erwiesen. Also gedenket der Güte Gottes gegen euch! Ich habe vernommen, was ihr getan habt. Ich werde die Guten unter euch nicht die Schuld der Bösen büßen lassen. Wenn meine Befehlshaber zu euch kommen, so gehorchet ihnen und unterstützet sie bei der Sache Gottes und in seinem Wege. Jede fromme Tat, die einer von euch tut, wird bei Gott und bei mir unvergessen sein.« Diesem Schreiben scheint ein anderes, das uns Balâḏurî (von Ibn 'Abbâs) überliefert, vorangegangen zu sein. Es hat folgenden Wortlaut:

»Wenn ihr das Gebet verrichtet, das Almosen (zakât) entrichtet, treu zu Gott und seinem Boten haltet, den zehnten Teil von der Dattel- und den zwanzigsten Teil von der Getreideernte abgebet und eure Kinder nicht in der Religion der Magier erziehet, soll euch der Besitz verbleiben, den ihr zur Zeit eurer Bekehrung innehattet; nur der Feuertempel gehört Gott

[1] Die eingeklammerten Worte sind nach Balâḏ., a. a. O., hinzugefügt.

und seinem Boten[1]. Wenn ihr nicht wollt, so obliegt euch die Ǧizja« (Balâḏ. S. 79).

Zuerst hat wohl M. dieses Schreiben an die Bevölkerung von Baḥrain gerichtet. Wie wir (s. S. 26) ausgeführt haben, begnügte sich nicht M. damit, die Stammeshäupter allein für sich zu gewinnen, sondern er wandte sich an die Bevölkerung direkt. Von allen Seiten suchte M. auf sie einzuwirken, damit sie sich dem neuen Glauben anschließen. Auf dieses Schreiben hin ist sicherlich eine Anzahl der Bewohner von Haǧar zum Islam übergetreten. Die Bekehrten haben auch wahrscheinlich eine Gesandtschaft[2] an M. geschickt, die ihm offiziell huldigen und über die Lage und Aussichten des Islams in Baḥrain Bericht erstatten sollte. Diese war nicht sehr günstig. Der Islam umfaßte nur gewisse Kreise und war nicht ins Volk gedrungen. Er stieß im Gegenteil auf heftigen Widerstand seitens der Bevölkerung, die nicht bereit war, auf Aufforderung M.s hin den neuen Glauben zu bekennen und seine religiösen und sozialökonomischen Lasten auf sich zu nehmen. Die Gründe, die bei den einzelnen Machthabern, wie Mundir, Sibuḫt für die Annahme des Islams maßgebend waren, fielen bei der Masse der Bevölkerung weg (s. w. u. S. 33). Sie verhielt sich daher der Aufforderung M.s gegenüber ablehnend und leistete dessen aufdringlichen Bekehrungsversuchen Widerstand. Diese Vorgänge sind uns zwar nicht in den historischen Quellen überliefert — die pflegen ja nie die Vorgänge so wiederzugeben, wie sie sich zugetragen haben und verschweigen die antiislamischen Regungen im Volk. Doch können wir sie aus dem hier mitgeteilten Schreiben M.s an die Leute von Haǧar erschließen, das wahrscheinlich das Antwortschreiben M.s darstellt, das er den bei ihm erschienenen Gesandten von Haǧar mitgegeben hat. M. ermahnt sie, sie möchten nicht in die Irre gehen, nachdem sie den rechten Weg gefunden haben. Sie sollen nicht den neuen Glauben aufgeben und in das alte Heidentum verfallen. Ist doch sein Verhalten ihnen gegenüber ein freundliches. Die Gesandten haben bei ihm eine freundliche Aufnahme gefunden und er will sogar die Gegner des Islams schonen und für sie Fürbitte annehmen. Dieses Vorgehen sei ein Beweis seiner Güte gegen sie um so mehr, als er sie aus Haǧar hätte vertreiben können, wenn er nur gegen sie Gewalt hätte gebrauchen wollen. Doch er will nicht die Guten die Schuld der Bösen büßen lassen. Wenn daher seine Beamten nach Baḥrain kommen,

[1] غير انّ بيت النار لله ورسوله. Caetani (II 1. S. 203) übersetzt es folgendermaßen: »Sappiate però che la casa del fuoco (bayt al-nar, ossia l' inferno), appartiene a Dio e al suo Profeta (i quali potranno disporne in vostro castigo)«. Das liegt jedoch nicht im Text und paßt auch nicht in den Zusammenhang. Vielmehr ist unter بيت النار der Feuertempel zu verstehen, in welchem der Magierkultus getrieben wurde. M. gibt ihnen die Versicherung, daß ihnen jeglicher Besitz verbleiben soll; nur der Feuertempel soll Gott und seinem Boten gehören, d. h. es sollen dort nicht mehr die alten Götter verehrt werden, sondern er soll in eine Moschee verwandelt werden.

[2] Daraus hat sich wohl die Sage von der Gesandtschaft der Abd al Ḳais entwickelt.

um die Steuern einzuziehen[1], sollen sie ihnen freundlich entgegenkommen und sie in ihrer Arbeit unterstützen.

Aus der Drohung M.s gegen die Hağariten können wir auf den Beweggrund schließen, der Mundir und Sibuḫt antrieb, den Islam anzunehmen. Es war nicht Überzeugung, sondern Furcht vor der inzwischen in die Höhe gekommenen Macht M.s. Darauf kommen wir noch zurück.

g. Schreiben an al Akbar b. ʿAbd al Ḳais.

Ibn Saʿd hat uns noch folgendes Schreiben überliefert, in welchem sich M. an einen Stamm, und zwar an al Akbar b. ʿAbd al Ḳais[2], wendet: »Von M., dem Boten Gottes, an al Akbar b. ʿAbd al Ḳais. Sie sollen sicher sein im Schutz (أمان) Gottes und seines Boten vor den Folgen der Frevel, die sie im Heidentum begangen haben. Sie sind verpflichtet, zu halten, was sie eingegangen sind, und ihnen wird gewährleistet, daß ihnen die Kornstraße (طريق الميرة) nicht gesperrt und der Regenguß (صوب القطر)[3] nicht gewehrt und die geheiligten Früchte (حريم الثمار)[4] nicht entzogen werden sollen, wenn sie reif sind. Al ʿAlâʾ b. al Ḥaḍramî ist der Beamte des Boten Gottes über ihr Land und ihr Meer, über ihre Ansässigen und ihre streifenden Scharen und über ihre Landesprodukte[5]. Die Bewohner von Baḥrain sollen ihn gegen Unrecht beschützen, ihm gegen Frevler helfen und ihm in den Kriegen beistehen. Dafür nehmen sie auf sich den Schwur und die feierliche Verpflichtung bei Gott; sie dürfen kein Wort ändern und kein Tüttelchen hinzufügen. Und sie haben beim Heere der Muslime die Teilhabe an der Beute zu beanspruchen und die Unparteilichkeit im Urteilsspruch — bei dem es für beide Teile sein Bewenden hat — und Geradheit im Wandel (gegen sie). Gott und sein Bote werden Zeugen über sie sein.« (Saʿd Nr. 57.)

Dieses Schreiben darf mit Recht als echt angesehen werden, vor allem wegen der vielen alten sprachlichen Ausdrücke, die den Späteren unverständlich und unbekannt waren. Zu diesen gehören z. B. die Ausdrücke طريق الميرة، صوب القطر und حريم الثمار. Sie bleiben trotz Wellhausens scharfsinniger Deutung dunkel, und wir wissen nicht, was unter ihnen zu verstehen ist. M. verleiht offenbar den Akbar b. ʿAbd al Ḳais Vorrechte, die mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden. Welche sind es nun? Caetani (II 1, S. 201, nota 2) will unter طريق الميرة die sommer-

---

[1] Vgl. w. S. 31.

[2] Sprenger übersetzt الاكبر mit Vorsteher (III, S. 376). Doch ist eher mit Caetani (II 1, S. 201) anzunehmen, daß unter al Akbar ein Teilstamm der ʿAbd al Ḳais zu verstehen ist.

[3] D. i. das nach dem Regenguß überall aufschießende Grün غَثّ (Wellhausen, Skizzen IV, S. 126, Anm. 4).

[4] Die geheiligten Früchte sind offenbar nicht für die ʿAbd al Ḳais geheiligt, d. h. verboten, sondern nur für die anderen Menschen. (Wellhausen, a. a. O.).

[5] وما خرج منها Wellhausen übersetzt mit Fragezeichen: und über das, was von ihnen ausgegangen ist(?). Wir sind Caetani gefolgt.

lichen Weideplätze verstehen, die sich längs des Euphrat erstreckten und auf die sie mit Zustimmung der persischen Regierung ihr Vieh treiben durften (vgl. Sprenger III, S. 376). Unter صوب القطر sind die winterlichen Weideplätze des Stammes im Innern Arabiens zu verstehen, die durch den Regen bewässert wurden. Die Akbar b. ʿAbd al Ḳais, die von M. zur Annahme des Islams aufgefordert wurden, stellten zur Bedingung, daß er ihnen die Integrität ihrer Weideplätze zusichere, und daß sie durch ihn weder in einen Konflikt mit den Persern, bei denen sie im Sommer weideten, noch mit den anderen arabischen Stämmen, bei denen sie im Winter weideten, getrieben werden, da sie dabei das Recht auf ihre Weideplätze verlieren könnten. Diese Bedingungen nimmt M. in seinem Schreiben an sie an.

So scharfsinnig die Kombination Caetanis sein mag, ist sie dennoch mit großer Vorsicht aufzunehmen. Denn wir haben keine Belege dafür, daß die angeführten Ausdrücke auch tatsächlich die Bedeutung haben, die Caetani annimmt, zumal er für حريم الثمار keine Deutung zu geben vermag. Besonders spricht gegen Caetanis Annahme die Form, in welcher M. an die Akbar b. ʿAbd al Ḳais schreibt. Wenn er ihnen schreibt, es solle ihnen die Kornstraße nicht gesperrt, der Regenguß nicht gewehrt und die geheiligten Früchte nicht entzogen werden, so muß doch angenommen werden, daß ihnen M. ein Recht verleiht, das in seiner Macht liegt, und das er dem verleihen kann, wem er es verleihen will. Dann müßte man annehmen, daß die Kornstraße usw. ihm gehören, und daß er das Recht an sie den Akbar b. ʿAbd al Ḳais verleiht. Nach der Erklärung Caetanis jedoch sind darunter die Weideplätze zu verstehen, die den Persern und den innerarabischen Stämmen gehören. M. verspricht ihnen nur, daß er sie nicht in einen Krieg gegen diese hetzen wird, wodurch sie ihre Weideplätze verlieren könnten. Das hätte doch M. mit anderen Worten ausdrücken müssen.

Von unserm Schreiben selbst läßt sich sagen, daß uns in demselben wiederum eines vorliegt, in welchem sich M. an den Stamm direkt wendet. Er gewährt ihnen für ihre im Heidentum begangenen Frevel Amnestie und verspricht ihnen Sicherheit im Schutz Gottes und seines Boten. Sie haben Anteil an der Beute der Muslime und unterliegen derselben Rechtsprechung wie diese, d. h. sind ihnen gleichgestellt. Dafür müssen sie die Verpflichtungen einhalten, die sie auf sich genommen haben und dürfen an ihnen kein Wort ändern. ʿAlāʾ b. al Ḥaḍramī, den M. gleichsam zu seinem Repräsentanten in Baḥrain eingesetzt hat, soll von ihnen gegen jeden Angriff geschützt und in den Kriegen unterstützt werden. Dieses letztere deutet darauf hin, daß sich viele im Gegensatz zum Islam befanden und ihm Widerstand leisteten. Wenn auch dieser Hinweis kurz und dunkel gehalten ist, so ersehen wir doch aus ihm, daß die Gegenpartei eine mächtige gewesen sein muß. Denn sonst hätte nicht M. die Unterstützung, die die Baḥrainiten dem ʿAlāʾ hätten gewähren sollen, als eine direkte Gegenleistung für die Rechte, die sie von ihm erhielten, bezeichnet.

Wie wir sehen, trägt auch dieses Dokument dazu bei, die Echtheit des Berichtes von der allgemeinen Bekehrung Baḥrains in Frage zu stellen.

h. Entsendung der Steuerkommissare nach Baḥrain.

Die Ǧizja, die die Ungläubigen Baḥrains, die Ṣadaḳa und der Zehnte, die die Bekehrten dieses Landes zu entrichten hatten, sollten zur rechten Zeit eingetrieben werden. Darauf war M. sehr bedacht. Er schrieb deshalb an Mundir, daß er Ḳudâma und Abû Huraira[1] zu ihm geschickt habe, damit er ihnen die Ǧizja seines Landes übergebe (Sa'd Nr. 42). Ferner sandte er an 'Alâ' b. al Ḥaḍramî folgendes Schreiben: »Ich habe an al Mundir b. Sâwâ (zwei Boten) geschickt, die das, was von der Ǧizja bei ihm eingelaufen ist, einnehmen sollen. Treib' ihn dabei zur Eile und gib ihnen mit, was bei dir eingelaufen ist von der Almosensteuer und dem Zehnten. Und der Gruß!« (Sa'd Nr. 42.) Schon früher hatte nämlich 'Alâ' die gesetzlich geforderten Beträge der Ṣadaḳa von Rindern, Kamelen, Schafen, Früchten und Besitztümern aufgeschrieben, öffentlich vorgetragen und sie darauf eingehoben. (Sa'd Nr. 9.) M. schickt jetzt die Boten aus, damit sie die Ǧizja und die Ṣadaḳa nach Medina bringen[2]. Während die Ṣadaḳa von den Legaten M.s eingesammelt wird, verbleibt die Einhebung der Ǧizja, die die Juden, Christen und Maǧûs zu zahlen hatten, dem Mundir, der sie schon freilich vor dem Islam besorgt hatte, aber nicht zum besten anderer Leute[3] (vgl. Wellhausen, Skizzen IV, S. 119, Anm. 1).

In den vorhergehenden Abschnitten haben wir alle Quellen, die sich auf die Bekehrung Baḥrains beziehen, zusammengetragen und einer kritischen Prüfung unterzogen. Wir haben gesehen, daß fast alle[4] Dokumente auf Echtheit Anspruch machen dürfen, da sie in einem Stil gehalten sind, der von den Späteren unmöglich hätte nachgeahmt werden können. Aber eben aus der genauen Prüfung der Dokumente gewinnen wir die Überzeugung, daß die Darstellung der Bekehrung Baḥrains, wie sie Balâḏuri, a. a. O., gibt, nicht richtig sein kann. Die Bekehrung Baḥrains verlief nicht so ruhig und planmäßig, wie er sie darstellt.

Wir wollen hier die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammenfassen und hierauf darzulegen versuchen, wie die Bekehrung Baḥrains in Wirklichkeit vor sich gegangen ist. Wir folgen in dieser Darstellung der bewährten Führung Caetanis (a. a. O. II 1, S. 203—206, 458—460).

---

[1] Nach einem andern Bericht (Sa'd Nr. 9) hatte M. Abû Huraira zugleich mit 'Alâ' nach Baḥrain geschickt. Möglich, daß Abû Huraira darauf von Haǧar nach Medina zurückkehrte, um M. über die Lage der Dinge zu berichten und dann mit einer neuen Mission betraut wurde. (Vgl. Caetani II 1, S. 200, § 185, nota 1.)

[2] Im Gegensatz zu Sa'd Nr. 8, wo die Ṣadaḳa von den Reichen des Landes eingehoben und unter die Armen des Landes verteilt wird. S. w. u. S. 35.

[3] Sehr dankenswerte Nachrichten über das erste Auftreten des Islams in Ostarabien finden sich ferner, worauf mich Herr Prof. Sachau aufmerksam macht, in den Sendschreiben des nestorianischen Patriarchen Išô'jahb III. (ed. Duval). Vgl. besonders S. 251 f.

[4] Mit Ausnahme des Berichtes über die Gesandtschaft der 'Abdal Ḳais, vgl. unsere Ausführungen z. St.

Wer sich die geographische Lage Baḥrains vergegenwärtigt, kann nicht die Bedenken und Zweifel an der Echtheit des Berichtes der Historiker los werden. Nach seiner Lage zu urteilen, lag dieses Land außerhalb des Machtbereiches und der damaligen Einflußsphäre M.s. Im Süden ist es von der großen arabischen Wüste, der Dahnā, begrenzt, im Norden wohnten die kriegerischen Stämme der Ḥanīfa, deren Gegnerschaft zum Islam bekannt ist. Zwischen Jamāma und dem Ḥiǧāz lagen die mächtigen Stämme der Asad, Ġaṭafān, Tamīm usw., über die M. keine oder nur geringe Autorität besaß. Und da Baḥrain am persischen Meerbusen gelegen ist, hatte es überhaupt viel mehr Beziehungen zu Persien und Indien als zu Arabien[1]. So war es von Medina, dem damaligen Zentrum des Islams und Sitz des Propheten, völlig abgeschnitten. Aus diesem Grunde allein kann man nicht annehmen, daß M. an die Bewohner von Baḥrain die Aufforderung zur Annahme des Islams in derselben Form gerichtet hat, wie er sie an andere Stämme zu richten pflegte und daß ferner die Bewohner von Baḥrain sich ihm sogleich unterworfen bzw. sich zur Zahlung der Ġizja bereit erklärt hätten. Die geographische Entfernung war zu groß, als daß sie im Machtbereich des Propheten gelegen wären. Zu diesen Bedenken kommen noch die wichtigen Gründe hinzu, die wir aus der kritischen Prüfung der Schreiben M.s gewonnen haben. Wir haben sie an den einzelnen Stellen vermerkt und unterlassen es, sie hier nochmals vorzubringen, da wir uns dabei wiederholen müßten.

Wie mag also die Bekehrung von Baḥrain in Wirklichkeit vor sich gegangen sein? Wie wir wissen, waren die religiösen und politischen Verhältnisse derjenigen Stämme, die im äußersten Osten oder Süden wohnten, von den der zentralarabischen Stämme völlig verschieden. Was die religiösen Zustände betrifft, so wissen wir, daß das Christentum im Osten stark verbreitet gewesen sein muß. War es ja damals die vorherrschende Religion in Mesopotamien und besonders in den arabischen Gegenden längs des Euphrat. Dies ersehen wir aus den vielen Anführungen desselben in den Schreiben M.s. Neben dem Christentum wird in den genannten Schreiben auch der Mazdeismus erwähnt. Diese Tatsache allein, daß dort zwei Religionen nebeneinander bestanden, beweist, daß die religiöse Herzensbildung der Ostaraber eine viel stärkere und tiefere war als die der Zentralaraber. Doch auch die politische Lage war von der der Zentralaraber verschieden. Offiziell war zwar der Küstenstrich Baḥrains eine persische Provinz, aber die politische Ohnmacht dieses Reiches hatte zur Folge, daß sich die Statthalter dieser Provinz sehr wenig um die persische Regierung kümmerten und fast unabhängig waren.

Wenn wir diese Tatsachen in Betracht ziehen, müssen wir zugeben, daß die Bekehrung dieses Landes auf ganz andere Weise vor sich gegangen sein muß als die der zentralarabischen Stämme. Die Furcht vor den Waffen M.s, die so viele Stämme Arabiens dazu trieb, sich dem Propheten anzuschließen, kann hier nicht so groß gewesen sein. Da ist wahrscheinlich

[1] Vgl. W. Heyd, Geschichte des Levantehandels, Bd. I, Stuttgart 1879, S. 29—30.

ein anderes Mittel M.s mit Erfolg angewendet worden, und zwar das der politischen Intrigue.

Von den politischen Verhältnissen Arabiens kann im allgemeinen gesagt werden, daß es dort immer Reibungen zwischen der Majorität der Bevölkerung und der Minorität derselben gab. Die Majorität besaß gewöhnlich die Macht in ihren Händen, die ihnen die Minorität entreißen wollte[1]. Als die Macht M.s im Steigen begriffen war und jedermann leicht sehen konnte, daß sein Einfluß in absehbarer Zeit mächtig sein wird, da war es überall die Minorität, die mit ihm in Fühlung trat und sich ihm anschloß. Von den verschiedenen Stämmen und aus den verschiedensten Gegenden kamen Deputationen nach Medina, um mit dem Propheten zu verhandeln. M. verstand es, diese für sich zu gewinnen. Diese wurden nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat die Apostel des Islams unter ihrem Volk. Und wenn auch M. es in Sachen des Glaubens nicht genau nahm und es ihm genügte, wenn sich die Häupter des Stammes offiziell zum Islam bekannten, bestand er doch darauf, daß alle die religiösen Steuern, die er durch seine eigenen Beamten einheben ließ, entrichteten. Denn es kam ihm vor allem darauf an, eine mächtige Militärpartei zu schaffen, die treu zu ihm hält.

Wenn wir die Geschichte der Bekehrung Baḥrains unter diesen Gesichtspunkten betrachten, so müssen wir die Ausführungen Balâḏurîs auf das ihnen zukommende Minimum beschränken, ehe wir ihnen Glauben schenken. Aus Ṭabarî I, S. 1958 — worauf Caetani richtig hingewiesen hat, ersehen wir, daß zur Zeit der Ridda (im Jahre 11) Mundir b. Sâwâ die einzige Stütze des Islams in Baḥrain gewesen ist. Nach seinem Tode fiel Baḥrain ab. Diese Tatsache allein würde genügen, um zu beweisen, daß der Islam keinen festen Fuß in jenem Lande gefaßt hat, da es sonst unerklärlich ist, wie nach dem Tode einer Persönlichkeit das ganze Land vom neuen Glauben abfällt. Wir nehmen daher an, daß Mundir das Haupt einer solchen Minorität, von der wir oben handelten, gewesen ist, die durch den politischen Anschluß an M. an Macht und Stärke zuzunehmen glaubte. Er war die Vertrauensperson M.s in Baḥrain. Der Ruf von M.s Macht war auch in diese Gegend gedrungen. Da wundern wir uns nicht, wenn Mundir seiner Aufforderung willfährt und zum Islam übertritt. Mundirs politische Bedeutung war sicherlich nicht sehr groß. Auch darf sein Einfluß auf sein Volk nicht allzuhoch angeschlagen werden, da ja — wie er selbst schreibt — viele dem Islam nicht beitreten wollten, trotzdem er für denselben die denkbar größte Agitation entfaltet haben wird. Ihm kam daher die Aufforderung M.s sehr gelegen. Durch den Anschluß an den Propheten glaubte er seine Stellung befestigen zu können. Denn trotzdem Balâḏurî (S. 78) von Mundir sagt, daß er über alle Araber seines Landes herrschte, ersehen wir gerade aus der Zahl der Schreiben, die M. an andere Personen in Baḥrain richtet, daß sein Machtbereich beschränkt war. So ist ein Schreiben M.s an Hilâl, den ṣâḥib von Baḥrain, zu erwähnen. An Sibuḫt, den offiziellen Vertreter des persischen Hofes in Baḥrain, richtet er ein ausführliches Schreiben,

[1] Vgl. darüber die belehrenden Ausführungen Caetanis (II 1, S. 460, Anm. 1).

spendet ihm viele Lobesworte und lädt ihn schließlich nach Medina ein. Wir wissen nicht, ob Sibuḫt dieser Einladung Folge geleistet hat. Er verschwindet ganz aus unseren Augen, im Jahre 11 wird er gar nicht erwähnt. Und doch darf die Echtheit von M.s Schreiben an ihn — aus Gründen, die oben S. 25 dargelegt wurden —, nicht bezweifelt werden. Wir müssen daher annehmen, daß sich Sibuḫt nicht so sehr für den Islam ereifert und den Vorschlag M.s nicht weiter beachtet hat.

Wenn sich M. an mehrere Persönlichkeiten wendet und durch sie auf die Bevölkerung einwirken will, so beweist dies ferner, daß die Zugkraft des neuen Glaubens in Baḥrain nicht so stark gewesen ist und daß die Bevölkerung sich ihm gegenüber ablehnend verhalten hat. Das geht auch deutlich aus dem Schreiben hervor, das M. an die Bevölkerung von Baḥrain gerichtet hat (s. oben S. 27 f.). Er spendet ihnen darin Worte des Lobes und hält ihnen die Freundlichkeiten vor, die er ihnen erwiesen hat. Sie hätten von ihm nur Gutes zu erwarten. Doch läßt er sie auch Drohungen vernehmen. Es liegt in seiner Macht, sie aus Haǧar zu vertreiben, wenn er es will. Das mögen sie bedenken und nicht in die Irre gehen. Wenn wir zu diesen Drohungen noch die Worte Mundirs hinzufügen, daß es Leute gibt, die vom Islam nichts wissen wollen (s. oben S. 23), so ersehen wir, daß es eine mächtige Gegenpartei im Lande gegeben haben muß, die dem Islam Widerstand leistete. Diese Partei — die wohl die Mehrheit des Volkes bildete — wollte nichts von Mundirs Plänen wissen und wollte sich nicht einen neuen Glauben aufdrängen lassen, der mit sich schwer zu erfüllende religiöse und fiskalische Gebote brachte. Nehmen wir noch hinzu, daß es dort noch Maǧûs, Juden und Christen gab, die ja — unter Zustimmung der Tradition — ihrem alten Glauben treu blieben, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß der Islam in diesem Lande nicht allzusehr verbreitet gewesen sein kann. Er wird sich wohl auf Mundir und dessen Anhang beschränkt haben, das Volk war von ihm wenig berührt. Sie lieferten höchstens die geforderten Steuern ab. Wie nach dem Tode M.s überall die losen Bande, die die einzelnen Stämme mit dem Propheten und seiner Religion verknüpft hatten, gesprengt wurden, fehlt auch Baḥrain nicht unter den Ländern der Ridda. Mundir war dort die einzige Stütze des Islams. Wie er starb, geriet auch dort das stolze Gebäude des Propheten ins Wanken. Zwei Jahre später, im Jahre 12, sollte Baḥrain dem Islam erobert werden. Doch diesmal nicht durch diplomatische Unterhandlungen, sondern durch Feuer und Schwert.

2. Die Bekehrung ʿUmâns.

Das Land ʿUmân[1] ist im äußersten Osten Arabiens gelegen und ragt in den persischen Golf hinein. Zur Zeit M.s wohnten die Maǧûs in den Städten, während die Araber auf dem Flachland lebten (vgl. Tab. I, S. 1686, Aṯîr II, S. 208). Im Ḏû-l Ḳaʿda des Jahres 8 soll M. seine Sendboten nach ʿUmân ausgeschickt haben, um auch dies Land dem Islam zu unterwerfen.

[1] Vgl. über ʿUmân Jâḳ. III, S. 717—19.

Die Berichte darüber gehen auseinander, so daß wir sie einzeln untersuchen und dann in einer zusammenfassenden Darstellung das Resultat unserer Prüfung darlegen wollen.

Wâḳidî berichtet (Tab. I, S. 1600—01, 1686), M. habe im Jahre 8 den ʿAmr b. al ʿÂṣ[1] zu Ǧaifar und ʿAmr[2], die Söhne Ǧulandas aus dem Stamme Azd, geschickt. Diese haben M. anerkannt und ʿAmr b. al ʿÂṣ freie Hand gelassen, die Almosensteuer einzutreiben. Der zog sie auch von den Reichen dieses Landes ein und verteilte sie unter die Armen[3]. Von den dort wohnenden Maǧûs nahm er die Ǧizja. (Vgl. ferner Jaʿḳûbî II, S. 85; Aṯîr II, S. 177, 208, 268, 285; Ḥamîs II, S. 129.)

Ausführlicher ist der Bericht Wâḳidîs bei Ibn Saʿd erhalten. Dort berichtet er folgendes: Im Dû-l Ḳaʿda des Jahres 8 schickte M. den ʿAmr b. al ʿÂṣ zu Ǧaifar und ʿAbd, den Söhnen al Ǧulandâs, von den Azd und gab ihm ein versiegeltes Schreiben an sie mit, in welchem er sie aufforderte, den Islam anzunehmen. Von den beiden Brüdern war Ǧaifar der König, ʿAmr übergab jedoch das Schreiben dem ʿAbd, der verständiger und zugänglicher als sein Bruder war. Dieser wies ihn jedoch an seinen älteren Bruder Ǧaifar und versprach dem ʿAmr, ihn bei ihm einzuführen. Ǧaifar empfing ihn auch in der Tat, las das Schreiben, das ihm ʿAmr überreichte und übergab es dann seinem Bruder, der es aufmerksam las und auf den es mehr Eindruck zu machen schien. Dann bestellte er ihn für den nächsten Tag. Als ʿAmr wiederkam, sagte er zu ihm: »Ich habe darüber nachgedacht, wozu du mich aufforderst, doch wäre ich der größte Schwächling der Araber, wenn ich einem andern Manne die Herrschaft über das, was in meiner Hand ist, abträte.« Darauf sagte ihm ʿAmr, daß er abreisen wolle. Wie nun Ǧaifar merkte, daß ʿAmr mit der Abreise Ernst machte, ließ er ihn rufen und nahm zusammen mit seinem Bruder den Islam an. Dann ließen sie ihm freie Hand, die Almosensteuer (Ṣadaḳa) einzutreiben und Recht zu sprechen in Streitsachen, und unterstützten ihn gegen Widerstrebende[4]. ʿAmr zog nun die Ṣadaḳa von den Reichen ein und verteilte sie unter die Armen und blieb dort beständig, bis zu ihm die Kunde vom Tode M.s drang.

Außer diesem Bericht Wâḳidîs ist uns noch folgender Bericht bei Balâḏurî (S. 76) überliefert: Die Mehrheit der Bewohner ʿUmâns bestand aus Azditen. Außer ihnen wohnten noch viele Leute in den Steppen. Im Jahre 8 schickte M. den Abû Zaid, einen Ḥazraǧiten, der noch zu Lebzeiten des Propheten den Ḳurân sammelte, und ʿAmr b. al ʿÂṣ mit einem Schreiben an ʿAbd und Ǧaifar, die Söhne al Ǧulandas, um sie zur Annahme des Islams aufzufordern. Wenn die Leute den Islam annehmen, so soll ʿAmr ihr Amîr sein, Abû Zaid jedoch soll von den Leuten das Bekenntnis des

[1] Vgl. über ʿUmân Jâk. III, S. 717—19.

[2] Vgl. über ihn Usd IV, S. 115—18; Ḥaǧar III, S. 1, Nr. 1.

[3] Bei B. H., S. 971_{14} Jjâḍ, bei Saʿd Nr. 8 und Balâḏ. S. 76 ʿAbd.

[4] Vgl. dagegen oben S. 31, wo die Ṣadaḳa nicht im Lande bleibt, sondern nach Medina abgeführt wird.

[5] Es gab also Leute, die dem Islam Widerstand leisteten.

Islams entgegennehmen und sie in Gebet, Ḳurân und Sunna unterweisen. Als die beiden Boten nach ʿUmân kamen, trafen sie die Brüder in der Stadt Ṣuḥâr am Meere und übergaben ihnen dort das Schreiben des Propheten. Diese nahmen den Islam an und forderten die dortigen Araber auf, ebenfalls den Islam anzunehmen. Die folgten auch der Aufforderung ihrer Fürsten und bekehrten sich alle. ʿAmr und Abû Zaid blieben dort bis zum Tode M.s; nach einer andern Überlieferung ging Abû Zaid noch vor dem Tode M.s nach Medina zurück (Balâḏ., a. a. O.)[1].

Diese Relation unterscheidet sich in folgender Beziehung von der Wâḳidîs: Erstens wird neben ʿAmr noch ein zweiter Bote, Abû Zaid, erwähnt. Während ʿAmr das politische Amt innehat, verwaltet Abû Zaid das kirchliche und soll die Bewohner ʿUmâns in der Lehre und Ausübung des Islams unterweisen. Zweitens vollzog sich die Bekehrung Ǧaifars und ʿAbds nach Balâḏurî auf ganz andere Weise als nach Wâḳidî. Nach Bal. nimmt Ǧaifar auf die erste Aufforderung hin den Islam an und fordert auch dazu sein Volk auf. Nach Wâḳidi jedoch hegt Ǧaifar anfangs Bedenken gegen die Annahme des Islams (wohl wegen der Bedingungen, die ihm M. gestellt haben wird) und meint, er wäre der größte Schwächling, wenn er einem andern die Herrschaft abträte. Er will wohl damit sagen, daß seine Leute ihm Widerstand leisten und ihm nicht auf seinem neuen Wege folgen werden. Erst als ihm ʿAmr mit seiner Abreise droht, gibt er dessen Drängen nach. Der Bericht Wâḳidis trägt noch die Spuren eines Widerstandes im Volke gegen den Islam, die jedoch bei Balâḏurî völlig verwischt sind.

Wenn wir die hier vorliegenden Berichte prüfen, müssen wir zugeben, daß sie in ihren Grundzügen echt sind. Die bekannte arabische Geschichtskonstruktion jedoch, die bemüht war, überall die Spuren der antiislamischen Regungen im Volke auszumerzen, hat auch unsere Berichte auf Kosten der historischen Wahrheit in vielfacher Beziehung entstellt. Trotzdem ist noch manche echte Spur zurückgeblieben, die uns auf den richtigen Weg führt.

Was über die geographische Lage Baḥrains gesagt worden ist (s. oben S. 32), gilt auch für dessen Nachbarland ʿUmân. Ferner erheben sich hier dieselben Bedenken, die wir oben S. 32 gegen die überlieferte Darstellung der Bekehrung Baḥrains geltend gemacht haben. Wie also ʿUmân geographisch und kulturell mit Baḥrain zusammenhing, so werden auch die Ursachen, die zu dessen Bekehrung geführt haben, ebenso die Art und Weise, wie sich dieselbe vollzog, den von Baḥrain ähnlich gewesen sein. Verschiedene Anzeichen weisen darauf hin, daß der Islam keinen festen Fuß in ʿUmân gefaßt hat und nicht in das Volk gedrungen war. Wâḳidi berichtet, Ǧaifar hätte sich verpflichtet, ʿAmr gegen die Widerstrebenden zu unterstützen (s. oben S. 35). Wir können daraus schließen, daß diese Partei der Widerstrebenden groß und mächtig gewesen sein muß, wenn es

[1] An einer andern Stelle (S. 77, Z. 13 ff.) berichtet Balâḏurî, M. hätte Abû Zaid noch im Jahre 6 nach ʿUmân geschickt, ʿAmr erst im Jahre 8. Ferner soll er dabei dem Abû Zaid folgenden Auftrag erteilt haben: »Nimm die Ṣadaḳa von den Muslimen und die Ǧizja von den Maǧûs.«

des königlichen Schutzes gegen sie bedurfte. Ferner berichtet uns Wakidî (s. a. a. O.), daß sich in den Städten eine große Anzahl von Maǧûs befand. Diese nahmen ja nicht den Islam, sondern blieben ihrem alten Glauben treu. Es ist uns weiter bekannt, daß ʿUmân im Jahre 11 unter der Führung des Lakît b. Mâlik vom Islam abfiel und sich gegen seine Fürsten erhob, die sich flüchten mußten. Erst als Abû Bekr ein starkes Heer nach ʿUmân entsandte, gelang es, die Aufständischen, die die überwiegende Mehrheit des Volkes ausmachten, niederzuwerfen (vgl. Tab. I, S. 1977—80). Daraus geht hervor, daß der Islam dort nicht stark genug verbreitet war, da doch sonst das Volk nicht so leicht das Joch des Glaubens von sich abgeschüttelt hätte. Ferner ist daraus zu entnehmen, daß die Macht der beiden Fürsten nicht fest genug gegründet war. Sie mußten sich ja auf den ersten Ansturm der Aufständischen hin flüchten, konnten selber kein Heer gegen diese aufbringen und nur mit Hilfe des Kalifen, den sie darum angegangen haben, gelang es ihnen, den Aufstand niederzuwerfen. In der Stellung Ǧaifars und in seinem Verhältnis zu seinem Volke liegt nun, wie Caetani (a. a. O. S. 208 ff.) richtig erkannt hat, der Schlüssel zum Verständnis der Bekehrung ʿUmâns. Die Initative zu derselben ging nicht von M., sondern von den beiden Brüdern aus. Wie schon hervorgehoben wurde (s. oben S. 33), bestanden in den arabischen Ländern fortwährende Reibungen zwischen der die Herrschaft innehabenden Majorität und der nach der Herrschaft strebenden Minorität. Diese suchte bei M. materielle und moralische Unterstützung. Dasselbe Spiel wiederholt sich in ʿUmân. Die beiden Brüder hatten wohl in ihrem Lande keinen festen Halt und wandten sich deshalb an M., um an ihm eine sichere Stütze gegen ihre Feinde zu haben. Vielleicht ging die Anregung dazu vom jüngeren Bruder aus, der sich nach dem Zeugnis Wâkidis sehr für den Islam einsetzte. Gern ergriff M. diese Gelegenheit, die ihm sehr willkommen war. Er konnte ja so auf unblutigem Wege seine Macht ausdehnen. Mit den Unterhandlungen wurde ʿAmr b. al ʿÂṣ betraut. Dieser hatte wohl den Brüdern zu harte Bedingungen gestellt, auf die sie nicht eingehen konnten. Denn Ǧaifar fürchtete, dadurch jede Autorität unter seinen Leuten zu verlieren. Worin diese Bedingungen bestanden haben, ist uns leider nicht überliefert. Erst als ʿAmr die Verhandlungen abzubrechen drohte, fügte sich Ǧaifar. ʿAmr bekam nun freie Hand und konnte die Steuern eintreiben. Darauf war M. sehr bedacht (s. oben S. 33). Um die Bevölkerung für sich zu gewinnen, führte er die Ṣadaḳa nicht nach Medina ab (s. oben S. 31), sondern verteilte sie unter die Armen seines Landes. ʿAmr blieb in ʿUmân als politischer Legat M.s bis zu dessen Tode, um dort die Interessen des Islams zu wahren. Abû Zaid, der nach dem Bericht Balâḏuris die kirchliche Seite des Islams vertrat, wird dort nicht viel ausgerichtet haben. Nach einigen soll er noch vor dem Tode M.s ʿUmân verlassen haben (s. oben S. 36). Ferner zeigt die Geschichte der Ridda — wie schon hervorgehoben wurde —, daß der Islam in ʿUmân ziemlich fremd geblieben ist. Er wird sich nur auf den Kreis Ǧaifars und seines Bruders beschränkt haben, die in ihm eine politische Stütze suchten und auch fanden (vgl. Caetani II 1, S. 206—210).

3. Schreiben an die Banû Bâhila.

Die Banû Bâhila bildeten einen nomadisierenden Stamm, der sich nicht des besten Rufes unter den übrigen Stämmen erfreute. Es wird uns nicht genau angegeben, wo sie ihre Wohnsitze hatten, doch ist uns überliefert, daß sie im Besitze des Wassers al Ḥufair[1] waren, das vier Meilen von Baṣra entfernt lag, wo sich auch die Pilger zu sammeln pflegten. Wir können daraus schließen, daß sie auf ihren Wanderungen das Gebiet der arabischen Halbinsel, das an das persische Reich grenzte, durchstreiften. und zwar längs des Unterlaufes des Euphrat (vgl. Wüstenfeld, Register S. 104 s. v.). Der größte Teil des Stammes jedoch bewohnte die Gegend zwischen den Tamîm und den Ḥanîfa, angrenzend an ihre Verwandten, die Maḏḥiǧ (vgl. Caetani II 1, S. 222, § 7, Anm. 1, ohne Quellenangabe). Als M.s Macht im Steigen begriffen war, haben auch sie sich davor gefürchtet, isoliert dazustehen und suchten daher Anschluß an den Propheten zu gewinnen. Die Geschichte ihrer Bekehrung ist nach Ibn Sa'd folgende:

Nach der Eroberung Mekkas kam Muṭarrif b. al Kâhin al Bâhilî[2] zu M. als Gesandter für sein Volk, nahm den Islam an und erwirkte für sein Volk Sicherheit (أمان). M. gab ihm ein Schreiben, worin die Steuersätze (فرائض الصدقات) standen. Später kam Naḫšal b. Mâlik al Wâ'ilî von Bâhila als Gesandter für sein Volk. Auch er nahm den Islam an und M. gab ebenfalls ihm und denjenigen von seinem Volk, die sich bekehrt hatten, ein Schreiben, in welchem die Gesetze des Islams (شرائع الاسلام) standen.

Der Wortlaut dieser Schreiben wird uns von Ibn Sa'd an einer anderen Stelle mitgeteilt. Das Schreiben an Muṭarrif soll folgendermaßen gelautet haben: »Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, für Muṭarrif und für diejenigen Bâhiliten, welche in Biša wohnen. Wenn jemand brachliegendes weißes Land (أرضا مواتا بيضاء), worin Lagerplatz und Nachtquartier für die Kamele sich befindet, urbar macht, so ist es sein. Sie haben für je 30 Rinder eine vollwachsene Kuh und für je 40 Schafe einen Ziegenbock und für je 50 Kamele ein vollwachsenes Schaf zu entrichten[3]; der Steuereinnehmer darf das Vieh nur auf den Weideplätzen versteuern. Und sie sind sicher im Schutz (أمان) Gottes« (Sa'd Nr. 61).

An derselben Stelle überliefert Ibn Sa'd auch das Schreiben M.s an Naḫšal: »In deinem Namen, o Gott! Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an Naḫšal b. Mâlik und seinen Anhang von den Banû Wâ'il. Wer den Islam annimmt, das Gebet verrichtet, das Almosen gibt, Gott und seinem Boten gehorcht, von der Beute den Fünften Gottes und den Anteil des Propheten abgibt, Zeugen für seinen Islam bringt[4] und sich von den

[1] Vgl. Jâḳ. II, S. 297, 12.

[2] Vgl. über ihn Usd II, S. 372, wo er zwar مطرّف بن خالد بن نضلة الباهلي heißt.

[3] Vgl. S. 77, wo die Steuersätze anders lauten.

[4] Dazu vgl. Sa'd Nr. 16, 22, 23, 30, 90; ferner B. H. S. 956.

Götzendienern trennt, der ist sicher im Schutz Gottes, und M. ist frei gegenüber ihm, daß er ihm keine Ungerechtigkeit tut[1]. Und sie brauchen ihr Vieh nicht zusammenzutreiben, und ferner brauchen sie nicht den Zehnten zu bezahlen[2]; ihr Vogt soll aus ihrer Mitte genommen werden[3].« Geschrieben hat es ʿUṯmân b. ʿAffân (Saʿd, a. a. O.).

Dieses Schreiben enthält einen scheinbaren Widerspruch, der jedoch bei näherer Betrachtung verschwindet. Am Anfang des Schreibens wird von der Pflicht, den Zakât zu entrichten, gesprochen, während es am Schluß heißt, daß sie den Zehnten nicht zu bezahlen brauchen. Die Erklärung des Scholiasten (Anm. 2) ist eine willkürliche und entstammt der Vorstellung der Späteren, daß ein muslimischer Stamm unmöglich von der Abgabe des Zehnten befreit gewesen sein konnte. Wegen dieses Widerspruches nimmt Caetani, a. a. O. an, daß die Aufzählung der Pflichten zu Beginn des Schreibens eine Interpolation der Späteren ist, die den rechten Sinn von là juḥšarû walâ j'ušarû nicht mehr verstanden haben. Doch wüßten wir nicht, was noch sonst am Schreiben übrigbleibt, wenn die Aufzählung der Pflichten und notwendigerweise die aus ihnen folgende Sicherheit im Schutz Gottes gestrichen wird. Gegen die Annahme Caetanis spricht ferner Saʿd Nr. 93, wo unsere Schreiben paraphrastisch wiedergegeben werden. Dort heißt es, M. habe dem Muṭarrif ein Schreiben mitgegeben, worin die Steuersätze standen. Diese kurze Angabe paßt auch für den Inhalt des Schreibens M.s an denselben. Ferner habe M. dem Naḫšal ein Schreiben gegeben, worin die Gesetze des Islams standen. Auch diese Bezeichnung paßt für den Inhalt des Schreibens an Naḫšal. Wir sehen also, daß die Aufzählung der Pflichten im Schreiben ursprünglich gestanden haben muß. Den Widerspruch glauben wir am besten durch die Annahme Sprengers, a. a. O., zu lösen, daß die Zakât eine freiwillige Steuer war, der Zehnte jedoch eine Staatssteuer, von der M. seine Gläubiger befreien konnte.

Was die Echtheit dieser Schreiben betrifft, so liegt kein Grund vor, dieselbe in Frage zu ziehen. Doch darf man nicht meinen, daß sich der ganze Stamm zum Islam bekehrt hat. Die Sache verhält sich auch hier wie bei den anderen Stämmen. Muṭarrif und Naḫšal scharten einen Anhang um sich, mit dem sie zusammen den Islam annahmen. Dafür er

---

[1] وبرئ اليه محمد من الظلم. Unsere Übersetzung verdanken wir einer Mitteilung des sel. Professors J. Barth.

[2] وانلهم ان لا يحشروا ولا يعشروا. An unserer Stelle kann حشر nur die Bedeutung haben, die ihm der Scholiast zu Saʿd Nr. 28 gibt, nämlich: das Vieh von einem Wasser zum anderen behufs Versteuerung zusammentreiben. Dies geht aus dem Schreiben an Muṭarrif hervor, in welchem es heißt: der Steuereinnehmer darf das Vieh nur auf den Weideplätzen versteuern. Daß dies ein Privileg war, geht auch aus Bâlaḏ. S. 62 (oben) hervor. عشر erklärt der Scholiast, a. a. O., damit, daß sie nicht mehr als einmal im Jahr verzehntet werden sollen. Mit Recht wird diese Erklärung von Sprenger III, S. 362 Anm. und Caetani II 1, S. 233, § 18, Anm. 2 verworfen. Siehe darüber unsere Ausführungen im Text. Vgl. ferner unsere Ausführungen w. u. S. 91, Anm. 2.

[3] Dazu vgl. Jer. 30, 21; Zaḥ. 10, 4.

hielten sie auch gewisse Vorrechte, wie dies aus dem Schreiben M.s an Muṭarrif hervorgeht. Der Stamm als solcher ist wohl in seinem Indifferentismus verblieben und wird höchstens die Steuern abgeliefert haben.

Caetani (II 1, S. 221—22) verlegt diese Begebenheit in das Jahr 9. Ibn Sa'd (Nr. 93) berichtet uns nur, daß die Gesandtschaft der Bâhila nach der Eroberung Mekkas kam, ohne eine nähere Zeitbestimmung anzugeben. Wir behandeln sie deshalb beim Jahre 8.

Kapitel 4.

Die Schreiben M.s während und nach dem Zug von Tabûk.

1. Schreiben an die Banû Ǧu'ail (Balî).

Die Balî bildeten einen großen Stamm mit vielen Zweigen und wohnten nicht weit von Medina. Im Süden grenzten sie an das Gebiet der Ǧuhaina und im Norden an das der Ǧudâm (vgl. Wüstenfeld, Register S. 106, Sprenger III, S. 431, Caetani II 1, S. 231). Im Rabî' I des Jahres 9 kam eine Gesandtschaft derselben zu M., um den Islam anzunehmen. Über deren Verlauf berichtet uns Ibn Sa'd (Nr. 114) folgendes: Ruwaifa' b. Ṯâbit[1] erzählt, die Gesandten seines Volkes kamen im Rabî' I des Jahres 9 nach Medina, da nahm er sie in seiner Wohnung gastlich auf, dann führte er sie zu M. Dort hatte der Älteste der Gesandtschaft Abû-l Ḍubâb eine Unterredung mit dem Propheten. Hierauf nahmen sie den Islam an und stellten an M. mehrere Fragen betreffs der Religion, die er ihnen beantwortete. Wie sie Ruwaifa' in seine Wohnung brachte, erschien M. unverhofft und brachte ihnen eine Last Datteln. Die Gesandten blieben drei Tage in Medina, dann kehrten sie heim. Bei ihrem Abschied ließ ihnen M. die üblichen Gastgeschenke geben (vgl. ferner Tab. I, S. 1687, Aṯîr II, S. 219).

Vielleicht gehört in diese Zeit folgendes Schreiben, das M. an die Banû Ǧu'ail von Balî gerichtet hat.

»Und M. schrieb an die Banû Ǧu'ail von Balî: sie seien eine Abteilung der Ḳuraiš[2], und zwar der 'Abd manâf[3]. Sie haben dieselben Rechte und Pflichten wie diese; sie brauchen ihre Herden nicht zusammenzutreiben und nicht den Zehnten zu bezahlen[4], sie sollen ihren Besitz-

[1] Vgl. über ihn Ḥaǧar I, S. 1068 Nr. 2683; IV, S. 202/03 Nr. 655 und 657. Er gehörte zu den Balî und hatte sich schon früher in Medina niedergelassen.

[2] رهط من قريش

[3] Man darf nicht annehmen, daß die Banû Ǧu'ail tatsächlich mit den 'Abd manâf verwandt waren, da wir darüber keine Nachricht in den historischen Quellen haben. Wir nehmen daher an, M. habe den Banû Ǧu'ail gestattet, ein Eidbündnis (Ḥilf) mit den 'Abd manâf einzugehen. Später wurde diese Eidgenossenschaft durch die Fiktion einer genealogischen Einheit ersetzt. Vgl. darüber die Nachweise bei Goldziher, Muh. Stud. I, S. 63—69, ferner Nallino: Sulla costituzione delle tribù arabe prima dell' Islamismo (in Nuova Antologia 1893, Fasc. XX, S. 626—30); Caetani II 1, S. 232, § 18, Anm. 1.

[4] Vgl. oben S. 39, Anm. 2.

stand zur Zeit ihres Beitritts zum Islam behalten, und es soll ihnen die Steuereintreibung von Naṣr, Sa'd b. Bekr, Ṯumâla und Huḏail zustehen.« Daraufhin huldigten dem Boten Gottes 'Âṣim b. Abî Ṣaifî, 'Amr b. Abî Ṣaifî, al A'ǧam b. Sufjân und 'Alî b. Sa'd (Sa'd Nr. 28).

Soweit uns die Quellen vorliegen, läßt sich aus ihnen schließen, daß der Islam im Jahre 9 Eingang in den Stamm Balî gefunden hat. In welchem Maße und auf welche Weise dies geschah, ist uns leider nicht überliefert.

2. Schreiben an Juḥanna von Aïla.

Um das Schicksal Ukaidirs[1] besorgt, kam Juḥanna b. Ru'ba, der Fürst von Aïla[2], zu M. nach Tabûk, um mit ihm einen Friedensvertrag zu schließen. Er trug ein goldenes Kreuz, hatte die Stirnhaare gebunden[3] und trat vor M. mit gesenktem Haupt und mit den Händen über der Brust gekreuzt. M. redete ihn freundlich an, schloß mit ihm einen Friedensvertrag und legte ihm eine jährliche Abgabe von 300 Dinar auf, und zwar einen Dinar für jeden Mann (vgl. Wâḳidî, S. 405, Sa'd, Nr. 74, Balâḏ., S. 59, Tab. I, S. 1702, Jâḳ. I, S. 422)[4].

Zwei Schreiben sind uns überliefert, die M. an Juḥanna gerichtet haben soll. Das eine, das bei B. H. (S. 902), Wâḳ. (S. 405, Anm. 1) und Sa'd Nr. 74 erhalten ist, hat folgenden Wortlaut: »Im Namen des barmherzigen gütigen Gottes! Dieses ist ein Sicherheitsschreiben von Gott und M. dem Propheten, dem Boten Gottes, für Juḥanna b. Ru'ba und die Bewohner von Aïla, für ihre Schiffe und ihre Karawanen zu Land und zu Meer. Sie und die bei ihnen befindlichen Syrer, Jemenier und überseeischen Leute haben den Schutz Gottes und des Propheten M. Wer aber von ihnen frevelt, dessen Vermögen wird nicht schützend vor sein Leben treten; es ist jedem erlaubt, es zu nehmen. Es darf ihnen kein Wasser verwehrt werden, das sie schöpfen wollen, und keine Straße, die sie ziehen wollen[5]. Dies ist das Schreiben Ǧuhaims b. al Ṣalt[6] und Šuraḥbîls b. Ḥasana auf Grund der ihnen vom Boten Gottes erteilten Vollmacht.« (Sa'd, a. a. O.) Das folgende Schreiben ist nur bei Ibn Sa'd überliefert: »Und M. schrieb an Juḥanna b. Ru'ba und an die Häupter der Einwohner von Aïla. Friede

[1] Siehe weiter beim Abschnitt 4.

[2] Aïla, am äußersten Ende des Roten Meeres, im Golf von Akaba gelegen, war eine blühende Handelsstadt. Zur Römerzeit führte sie den Namen Ailath oder Elath und war Stationsplatz der zehnten Legion (vgl. Journal asiatique, série II, vol. XV, S. 44 ff.; XVI, S. 57 f.; ferner Jâḳ. I, S. 422 s. v.).

[3] Um sich als Gefangenen des Propheten zu bezeichnen, vgl. Goldziher, Muh. Stud. I, S. 250.

[4] Tab. und Jâḳ. haben folgenden Zusatz: sie müssen die bei ihnen vorbeiziehenden Muslime gastlich aufnehmen.

[5] So weit reicht das Schreiben bei B. H., a. a. O. Das folgende findet sich nur bei Wâḳ. und Sa'd.

[6] In Sa'd Nr. 45 wird Ǧuhaim nicht genannt.

mit euch[1]. Ich preise euch Gott, außer dem kein Gott ist. Ich wollte euch nicht bekriegen, ohne euch vorher zu schreiben. Also nimm den Islam an oder zahle die Ǧizja und gehorche Gott und seinem Boten und dessen Abgesandten, und ehre die letzteren und gib ihnen einen schönen Anzug und keinen schäbigen und gib Zeïd einen schönen Anzug. Was meine Boten gutheißen, heiße auch ich gut. Die Ǧizja ist bekannt. Wenn ihr wollet, daß Land und Meer sicher sei, so gehorchet Gott und seinem Boten, und alle Ansprüche der Araber und Nichtaraber sollen von euch abgewehrt werden, nur nicht der Anspruch Gottes und seines Boten. Wenn du jedoch meine Abgesandten zurückweist und nicht befriedigst, so werde ich nichts von euch (als Sühne) nehmen, bis ich euch bekriege, die Kinder gefangen fortführe und die Alten töte. Denn ich bin der Bote Gottes in Wahrheit; ich glaube an Gott, an seine Bücher, an seine Boten und an den Messias, den Sohn der Maria, daß er das Wort Gottes ist (كلمة الله) und ich glaube an ihn, daß er der Bote Gottes ist! Komm, ehe dich das Unglück berührt. Ich habe meinen Abgesandten über euch Befehl getan, gib dem Ḥarmala 300 Wasḳ Gerste, denn er ist für euch eingetreten. Wäre das nicht der Fall und wäre nicht Gott, so hätte ich keine Gesandschaft zu dir geschickt, bis du das Meer gesehen hättest. Wenn ihr meinen Abgesandten gehorchet, so sind Gott, Muḥammad und seine Genossen eure Schutzherren. Meine Gesandten sind Surahbîl, Ubaǧǧ, Ḥarmala und Ḥuraiṯ b. Zeïd al Ṭâ'î. Ich bin mit allem, was sie mit dir ausmachen, einverstanden. Ihr habt den Schutz Gottes und den Schutz M.s, des Boten Gottes, und der Friede sei über euch, wenn ihr gehorchet. Und rüstet die Leute von Maḳnâ aus zur Reise in ihre Heimat.« (Sa'd Nr. 45.)

Wenn wir ein jedes Schreiben für sich nehmen, so liegt bei keinem ein Grund vor, an dessen Echtheit zu zweifeln. Sie enthalten weder Übertreibungen, noch Unmöglichkeiten, die die Glaubwürdigkeit derselben in Frage zögen. Die Frage besteht vielmehr darin: wie verhalten sich die beiden Schreiben zueinander? Stehen sie in irgendeinem Verhältnis zueinander oder sind sie nur Widerspiegelungen eines und desselben Vorganges? Diese letztere Annahme, zu der auch Caetani (II 1, S. 254) hinzuneigen scheint, erscheint uns auf den ersten Blick wegen der scheinbaren Widersprüche, die zwischen den beiden Schreiben bestehen, als richtig. Nach Sa'd Nr. 74 kommt Juḥanna selber[2] nach Tabûḳ, um mit M. einen

[1] سلم أنتم s. Balâḏ. Gloss. S. 53; Aġ. VII, 12, 17; Aṯîr II, S. 299, 11; III, S. 223, 17; 241, 15; 305, 1. Vgl. Sa'd Nr. 56.

[2] In Sa'd Nr. 74 ist eine Konfusion. Am Anfang berichtet er, Juḥanna wäre selber nach Tabûḳ gekommen, während es am Schluß heißt, daß dieses Schreiben von den Boten M.s auf Grund der ihnen von M. erteilten Vollmacht ausgestellt worden ist. Danach wäre Juḥanna nicht nach Tabûḳ gekommen, sondern M.s Boten hätten mit ihm in Aïla einen Vertrag geschlossen. Ferner wird hier unter den Abgesandten M.s Ġuhaim b. al Ṣalt genannt, der in Sa'd Nr. 45 fehlt. Es ist daher die Relation Ibn Isḥâḳs in B. H., a. a. O., vorzuziehen, wo dieser Satz überhaupt fehlt (s. oben S. 41, Anm. 5).

Vertrag zu schließen. Es wird aber nicht gesagt, ob Juḥanna dies auf Aufforderung M.s oder aus eigenem Willen tat. Nach dem andern Schreiben (Sa'd Nr. 45) jedoch sendet M. Boten zu Juḥanna, die ihn zur Annahme des Islams oder zur Zahlung der Ǧizja auffordern sollen. Diesen Boten erteilt auch M. die Vollmacht, selber Verträge abzuschließen. Unter dieser Voraussetzung wäre dann dem ersten Schreiben der Vorzug vor dem zweiten zu geben, weil es erstens von allen Historikern überliefert wird und zweitens in knappem und präzisem Stil gehalten ist und keine religiöse Phrasen enthält.

Wenn wir jedoch die vorliegenden Schreiben näher prüfen, können wir nicht diese Ansicht teilen. Wir glauben vielmehr, daß beide Schreiben echt sind, und zwar, daß das in Sa'd Nr. 45 wiedergegebene Schreiben das ältere und das in Nr. 74 enthaltene das jüngere ist. Die Verhandlungen M.s mit Juḥanna haben sich nach unserer Ansicht auf folgende Weise zugetragen: von Tabûk aus schickt M. Boten an Juḥanna, den christlichen Fürsten von Aïla, mit der Aufforderung, entweder den Islam anzunehmen oder die Ǧizja zu zahlen. Um seiner Aufforderung Nachdruck zu verschaffen und um sich Juḥanna gefügiger zu machen, schreibt er ihm, er wolle ihn nicht bekriegen, ehe er ihm geschrieben habe. Er stellt ihm die freie Wahl anheim, entweder sich ihm anzuschließen (durch Annahme des Islams oder durch Zahlung der Ǧizja) oder den Anschluß an ihn auszuschlagen. Wenn er das erstere wählt, so sind Land und Meer für sie sicher, und alle Ansprüche der Araber und Nichtaraber sollen von ihnen abgewehrt werden. Sie stehen dann im Schutz Gottes und M.s, und Friede ist über ihnen. Wenn sie jedoch seinen Vorschlag zurückweisen, wird er sie mit Krieg überziehen, niemand schonen, die Kinder als Gefangene fortführen und die Alten töten. Wenn er jedoch einen Friedensvertrag schließen will, so kann er ihn mit den Abgesandten M.s abschließen, da der Prophet mit allem einverstanden ist, was sie ausmachen. Wenn er will, kann er auch selber[1] nach Tabûk kommen. Daß M. in diesem Schreiben seinen Glauben an den Messias, den Sohn Gottes, betont, wundert uns nicht, da er sich doch an einen christlichen Fürsten wendet.

Juḥanna hat wohl den Ernst der Situation gemerkt und hat es nicht darauf ankommen lassen wollen, daß M. mit seinen Drohungen Ernst macht. Anderseits wollte er auch nicht seinem angeborenen Glauben untreu werden. Er entschloß sich daher die Ǧizja zu zahlen und ging selber nach Tabûk, um mit M. einen Friedensvertrag zu schließen. Demütig und gebeugten Hauptes erschien er vor ihm. M. redete ihn jedoch freundlich an und stellte ihm eine Urkunde aus, nach welcher sie und die bei ihnen weilenden Syrer, Jemenier und überseeischen Leute im Schutz Gottes und M.s stehen. Ihren Schiffen und Karawanen soll überall Sicherheit gewährt werden; sie haben das Recht, überall Wasser zu schöpfen und dürfen mit

[1] Das ist wohl der Sinn der Worte: Komm', ehe dich das Unglück berührt (s. oben S. 42).

ihren Karawanen auf allen Straßen ziehen. Wer gegen sie Unrecht begeht, dessen Besitz ist vogelfrei[1].

Wir sehen hier, wie es M. verstanden hat, ohne jeden Schwertstreich ein neues Gebiet seinem Einfluß zu unterwerfen. Nicht die Idee, den Glauben zu verbreiten, hat ihn dabei geleitet, sondern der Wille, seinen politischen Machtbereich auszudehnen. Islam oder Ǧizja stehen gleichberechtigt nebeneinander. Wie muß inzwischen die Macht M.s gewachsen sein, wenn auf eine Aufforderung hin Juḥanna sich unterwirft, ohne an einen Widerstand zu denken?

3. Schreiben an die Bewohner von Ǧarbâ', Aḏruḥ und Maḳnâ.

a. Aḏruḥ und Ǧarbâ'.

Zur selben Zeit wie Juḥanna kamen auch die Bewohner von Ǧarbâ'[2], Aḏruḥ[3] (B. H. S. 902; Wâḳ. S. 405; Balâḏ. S. 60; Tab. I, 1702) und die Juden von Maḳnâ[4] (Wâḳ. u. Balâḏ., a. a. O.) zu M. Er legte ihnen eine jährliche Abgabe auf und stellte einem jeden eine Friedensurkunde aus.

Diese Urkunden sind uns von den Historikern überliefert, zum Teil in Relationen, die voneinander abweichen. So haben wir ein Schreiben, das an die Ǧarbâ' und Aḏruḥ gemeinsam gerichtet ist, während ein anderes Schreiben sich an die Aḏruḥ allein wendet (Sa'd Nr. 75). Eine Urkunde jedoch, die sich an die Ǧarbâ' allein richtet, ist uns nicht erhalten. Das Schreiben an die Ǧarbâ' und Aḏruḥ hat folgenden Wortlaut: »Dies ist ein Schreiben von M., dem Propheten, an die Bewohner von Ǧarbâ' und Aḏruḥ. Sie sind sicher im Schutz Muḥammads und sie haben jährlich im Reǧeb[5] 100 vollwichtige gute Denare zu bezahlen. Und Gott ist ihr Beschützer« (Sa'd Nr. 75). An derselben Stelle überliefert Ibn Sa'd ein Schreiben M.s an die Aḏruḥ, das nach einer Abschrift Wâḳidis folgenden Wortlaut hatte: »Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes! Dies ist ein Schreiben von M., dem Propheten, an die Bewohner von Aḏruḥ. Sie sind sicher im Schutz

[1] Die Lösung, die wir hier vorschlagen, findet sich schon zum Teil bei Sprenger III, S. 421 ff.

[2] Ǧarbâ' war bei 'Ammân in Balḳâ in Syrien gelegen, und zwar in der Nähe der Berge al Sarât an der Seite des Ḥiǧâz, und gehörte zu Aḏruḥ (Jâḳ. II, S. 42).

[3] Aḏruḥ war an der Grenze von Syrien, und zwar in der Provinz Balḳâ gelegen und gehörte zur Gegend von al Sarât. Von Ǧarbâ' war es nur drei Tagereisen entfernt (Jâḳ. I, S. 174). Zur Römerzeit war Aḏruḥ eine Festung, deren Ruinen noch heute erhalten sind. Eine ausführliche Beschreibung über die Ruinen von Aḏruḥ findet sich bei Brünnow und Domaszewski: Die Provincia Arabia I, S. 431 ff.

[4] Maḳnâ, in der Nähe von Aïla gelegen, war eine jüdische Siedlung.

[5] Die Ablieferung der Steuer ist nicht deswegen auf den Monat Reǧeb verlegt worden, weil M. in diesem Monat ihre Unterwerfung in Tabûk angenommen hatte, sondern weil der Monat Reǧeb, der als Semesteranfang dem heiligen Monat Muḥarram entspricht, denselben in gewissen Gegenden als Jahresanfang vertreten haben konnte (Wellhausen in Wâḳidi, Einleitung S. 20; S. 405, Anm. 2).

Gottes und Muhammads, und sie haben jährlich im Reǧeb 100 vollwichtige gute Denare zu bezahlen. Gott ist ihr Beschützer[1]. Sie haben die Pflicht, es treu zu meinen und gut zu handeln gegen die Muslime, besonders wenn solche aus Furcht zu ihnen flüchten und wenn sie selber eine Gefährdung für die Muslime merken. Und sie sind sicher, bis M. gegen sie eine Neuerung einführt vor seinem Ausziehen[2]« (Sa'd, a. a. O.).

Das erste Schreiben scheint eine verkürzte Wiedergabe des zweiten zu sein. Der einzige Widerspruch, der zwischen ihnen besteht, ist der, daß das erste an die Ġarbâ' und Aḏruḥ, das zweite nur an die Aḏruḥ gerichtet ist. Die Glaubwürdigkeit derselben ist nicht zu bezweifeln, da kein Grund dafür vorliegt. Es läßt sich über diese dasselbe sagen, was vom Schreiben M.s an Juḥanna gesagt wurde. M. hat es auch in unserm Fall verstanden, sich ein fern gelegenes Gebiet zu unterwerfen und dadurch die Einnahmen des Islams zu vermehren. Die Aḏruḥ dagegen sind jetzt gegen feindliche Angriffe sicher und haben keine Übergriffe von seiten M.s zu befürchten[3].

b. Maḳnâ.

Den Juden von Maḳnâ stellte M. folgendes Schreiben aus[4]: [»Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes! Von M., dem Boten Gottes, an die Banu Ḥabîba und die Bewohner von Maknâ. Friede mit euch!] Es ist mir offenbart worden, daß ihr in eure Stadt heimkehrt[5]. Und wenn dieses mein Schreiben zu euch gelangt, so seid ihr sicher und habt den Schutz Gottes und seines Boten. Es soll euch kein Unrecht widerfahren und keine

---

[1] والله كفيل عليهم بالنصح .... Wellhausen übersetzt: »und Gott wacht über ihnen, daß sie es treu meinen ....« und meint. كفيل habe hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung (Beschützer, Bürge, Vormund), s. Wellhausen, Skizzen IV, S. 135, Anm. 1. Wir folgen Caetani, der es mit Dio è loro garante übersetzt und mit عليهم einen neuen Satz (Essi hanno l' obbligo) anfängt (s. II 1, S. 255).

[2] وهم امنون حتى يحدث اليهم محمّد قبل خروجه, was durch Wâḳidî so erklärt wird: وقوله خروجه يعنى اذا اراد الخروج (a. a. O.). Der Sinn dürfte also der sein: M. wird ihnen mitteilen, bevor er sie bekriegen wird. Ohne vorherige Kriegserklärung wird er nicht gegen sie ziehen.

[3] Nach Wâḳidî waren sowohl die Bewohner von Maḳnâ als auch die von Ġarbâ' und Aḏruḥ Juden (Sa'd Nr. 75).

[4] Die Klammern [] enthalten die Stellen, die nach Balâḏ. hinzugefügt sind. Sa'd, a. a. O., hat zu Beginn noch folgendes: »Und M. schrieb an die Banu Ġanba — das sind Juden in Maḳna — und an die Bewohner von Maknâ — Maknâ ist nahe bei Aïla.«

[5] So mit Bal.: فانّه أُنزِل عليّ انّكم راجعون. Sa'd liest: فقد نزل عليّ أنّبَكم, das von Wellhausen (Skizzen IV, S. 119) so übersetzt wird: »eure Gesandten sind bei mir eingetroffen auf ihrem Heimwege nach ihrer Stadt«. Nach einer mündlichen Mitteilung Prof. J. Barths (s. A.) ist die LA. Balâḏuris vorzuziehen, da انبه (Sa'd) sonst unbekannt ist. Mednikov (Palestina ot zavoievanija ieia Arabami do krestovych pochodof, po arabskim istocnikam, Petersburg 1897—1907 I, S. 313) mag ja in gewissem Sinn recht haben, wenn er meint, es sei schwer anzunehmen, daß die verständliche LA. Balâḏuris in die unverständliche Sa'ds geändert wurde. Vielleicht liegt hier eine alte Korruptel vor, aus der die verschiedenen LA. hervorgegangen sind.

Befehdung, denn der Bote Gottes nimmt euch in Schutz gegen alles, wovor er sich selbst wehrt. Und dem Boten Gottes gehören eure feinen Zeuge, alle Sklaven unter euch, die Pferde und Rüstungen, außer was er oder sein Abgeordneter euch davon erläßt. Hernach habet ihr den vierten Teil des Ertrages eurer Palmen, eurer Fischerei und des Gespinstes der Frauen zu zahlen. Damit seid ihr frei von jedem Tribut (جزية)[1] und jeder Zwangsleistung. Wenn ihr höret und gehorsam seid, so verpflichtet sich der Bote Gottes, den, der es von euch verdient, zu ehren und dem von euch, der sich vergeht, zu verzeihen. Den Gläubigen und Muslimen sei gesagt: wer den Leuten von Maḳnâ mit Gutem entgegenkommt, wird guten Lohn haben, und wer ihnen mit Bösem entgegenkommt, wird bösen Lohn haben. Der Befehlshaber über euch soll kein anderer sein als ein Mann aus eurer Mitte [2] oder ein Mann aus dem Stamm [3] des Boten Gottes. Und der Gruß [4].« (Sa'd Nr. 44, Balâḏ. S. 60.)

Dieses Schreiben trägt den Stempel der Echtheit in sich. Vor allem ist es die große Anzahl der archaischen Wörter, die einem Spätern unverständlich waren und deswegen von einem solchen nicht hätten gefälscht werden können. Ferner enthält das Schreiben nichts, was nicht von M. an die Bewohner von Maḳnâ hätte geschrieben werden können. M. verspricht ihnen den Schutz Gottes und seines Boten, niemand darf ihnen Unrecht tun, da der Bote Gottes sie gegen alles schützt, wovor er sich selber wehrt.

[1] Wellhausen (Das arabische Reich. S. 173) hat nachgewiesen, daß in alter Zeit kein Unterschied zwischen خراج und جزية gemacht wurde und daß beide dasselbe bedeuten, nämlich den Tribut der Nichtmuslime. Häufig wird von der Ǧizja des Landes gesprochen, nicht minder von der Ḫarâǧ einer Person. Vgl. De Goeje im Glossar zu Tab. s. v., ferner Balâḏ. 65, 5 mit 66, 15; 351, 1 mit 351, 5.13. In Balâḏ. 77 l. Z. wird sogar die Kopfsteuer durch جزية الرؤوس ausgedrückt! In Ḫurasân wurde stets Ǧizja gesagt und nicht Ḫarâǧ, was anderswo vorwiegt (Tab. 1354, 1364 ff., 1507 ff.). Noch im Steuerbuch des Jaḥja b. Âdam findet sich der unterschiedlose Gebrauch. Ǧizja vom Lande heißt es dort gewöhnlich (Wellhausen. a. a. O.). Auch unsere Stelle dient als Beweis für Wellhausens Annahme. Da die Leute von Maḳnâ den vierten Teil des Ertrages abliefern müssen und ihnen hierauf gesagt wird, daß sie damit von jeder Ǧizja befreit sind, so muß hier unter Ǧizja die Abgabe des Bodenertrages gemeint sein. Vgl. ferner das talm. נכרכ (= خراج), das auch Kopfsteuer bedeutet. Die Nachweise dafür s. bei Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch II, S. 395, Sp. 2.

[2] Vgl. S. 39, Anm. 3.

[3] من اهل رسول الله. Wellhausen übersetzt: »ein Mann aus der Familie des Boten Gottes« und findet die Bestimmung für sehr auffallend. Caetani dagegen (II 1, S. 257, Anm. 3) meint, wenn M. seine Familie darunter verstehen wollte, er hätte sagen müssen من آل رسول. — اهل bezeichnet etwas Allgemeines, und es dürfte hier die Umgebung des Propheten verstanden sein, und zwar die Ḳuraiš und die Medinenser. Deshalb übersetzt er: della gente dell'Inviato di Dio. Bei Balâḏ., a. a. O., findet sich jedoch من اهل بيت رسول الله, der Abschreiber hat also dabei an die Familie des Propheten gedacht.

[4] Über den Zusatz bei Balâḏ. s. w. S. 47 f.

Ferner verzeiht ihnen M. all die Vergehen, die sie sich haben zuschulden kommen lassen. Wenn sie gehorsam sind, so will er diejenigen, die es verdienen, ehren und denjenigen, die sich vergangen haben, Verzeihung gewähren. Den Leuten von Maḳnâ soll jeder mit Gutem entgegenkommen, denn dann wird er guten Lohn empfangen. Wer ihnen jedoch schlecht und böse ist, wird schlechten Lohn empfangen. Ihre Befehlshaber sollen aus ihrer Mitte oder aus der Umgebung des Propheten genommen werden. So weit gehen die Versprechen M.s. Die Bewohner von Maḳnâ haben jedoch folgende Pflichten auf sich genommen: sie haben den vierten Teil des Ertrages der Palmen, der Fischerei und des Gespinnstes ihrer Frauen an M. abzuliefern. Ferner gehören alle ihre feinen Stoffe, Sklaven, Rüstungen und Pferde dem Propheten. Durch das Abliefern der Waffen soll es den Bewohnern von Maḳnâ unmöglich gemacht werden, sich gegen M. zu erheben. Wir sehen also, daß hier von keinen Privilegien die Rede ist, von denen wir hätten sagen können, die Bewohner von Maḳnâ hätten dies Schreiben gefälscht, um sich auf alte Privilegien von seiten M.s zu berufen. Wir entnehmen, im Gegenteil, diesem Schreiben, daß Maḳnâ eine reiche Stadt war, in der Handel, Hausindustrie und Landwirtschaft blühten. Den vierten Teil des Ertrages beansprucht nun M. für sich. Es dürfte auch ein kriegerischer Geist unter den Juden dieser Stadt geherrscht haben. M. verlangt deshalb, daß ihm die Sklaven, Pferde und Rüstungen ausgeliefert werden, damit deren militärische Macht gebrochen wird. Wir sehen also, daß die Abgaben der Juden von Maḳnâ sehr bedeutend sind. Ihnen gegenüber sind die Privilegien (wie Schutz usw.), die M. ihnen verleiht, ganz allgemeiner Natur und pflegen in jedem Friedensvertrag vorzukommen, wenn auch nicht in dieser stilistischen Breite. Wenn wir diese Momente in Betracht ziehen, so müssen wir sagen: der Inhalt unseres Schreibens spricht für dessen Echtheit.

Zum Schluß wollen wir noch die Unterschrift[1] bei Balâḏ., a. a. O., behandeln. Diese lautet وكتب علىّ بن ابوطالب. Schon am Rand der Handschrift A, die De Goeje für seine Ausgabe benutzte, bemerkt Ibn ʿAsâkir, daß in allen Handschriften die Überlieferung علىّ بن ابوطالب lautet. Diese Unterschrift ist nach Ibn ʿAsâkir ein Beweis für die Unechtheit unseres Schreibens. Denn ʿAlî war ja der Begründer der Wissenschaft der Grammatik, und man kann daher nicht annehmen, daß ihm ein solch arger grammatischer Fehler unterlaufen sein soll. Ferner wurde der Vertrag mit Maḳnâ zur Zeit des Feldzuges von Tabûk geschlossen. An diesem Feldzug hat jedoch ʿAlî nicht teilgenommen, er hat also die genannte Urkunde nicht ausgestellt (Balâḏ. S. 60, Anm. d). Miednikoff (Palestina usw. I, S. 319, Anm. 1) hat nachgewiesen, daß es lange nicht ausgemacht ist, daß ʿAlî am Zug gegen Tabûk nicht teilgenommen hat; es ist vielmehr wahrscheinlicher, daß er dabei war. Die Berichte darüber stammen aus einer unglaubwürdigen

[1] Über die verschiedenen Einleitungen zu unserm Schreiben bei Saʿd und Balâḏurî handeln wir weiter unten S. 55.

Quelle und sind tendenziös gehalten. Was nun den ersten Einwand Ibn ʿAsâkirs betrifft, betreffs der Schreibweise ʿAlî b. Abû Ṭâlib, so läßt sich dagegen folgendes erwidern: Angenommen, daß diese Schreibweise eine falsche ist, so spricht sie nicht gegen, sondern eher für die Echtheit unseres Schreibens. Ein Mann aus Ägypten, der selber das Original dieses Schreibens auf rotem Leder gesehen hat, teilt dem Balâḏurî den Wortlaut desselben mit (Bal., a. a. O.). Diese werden doch gewußt haben, daß die Schreibweise ʿAlî b. Abû Ṭalib eine falsche ist. Wären sie auf eine Fälschung ausgegangen, so hätten sie sich gewiß der korrekten Schreibung bedient, damit kein Verdacht aufsteige. Es muß daher angenommen werden, daß unsere Schreibweise überliefert gewesen ist und daß niemand an ihr zu rütteln wagte, trotzdem mancher in späterer Zeit sie als fehlerhaft empfunden haben mag. Doch ist es fraglich, ob diese Schreibweise tatsächlich falsch ist. Denn De Goeje[1] hat nachgewiesen, daß die Schreibweise علىّ بن ابو طالب im ersten Jahrhundert d. H. allgemein üblich war. Sie ist also gar nicht falsch, wie sie die Späteren empfunden haben. Wir sehen also, daß die Bedenken Ibn ʿAsâkirs nicht berechtigt sind und die Echtheit unseres Dokumentes nicht in Frage zu ziehen vermögen.

Damit hätten wir unsere Untersuchung über das Verhältnis M.s zu den Juden von Maḳnâ abschließen können, wenn nicht in der letzten Zeit aus der Genizah in Kairo ein wichtiges Dokument[2] zutage gefördert worden wäre, mit dem wir uns beschäftigen müssen, um zu untersuchen, inwieweit dieses Dokument Glauben verdient und in welchem Verhältnis es zu dem bei Ibn Saʿd und Balâḏurî überlieferten Schreiben steht. Dieses Schriftstück ist in arabischer Sprache abgefaßt, mit hebräischen Lettern geschrieben und an die Juden von Ḫaibar und Maḳnâ gerichtet. Wir lassen hier den Text nach dem von Hirschfeld, a. a. O., veröffentlichten Original folgen. Die Verbesserungen stammen von Goldziher, a. a. O. S. 527 f.

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمّد رسول الله لحنينا ولاهل خيبر
والمقنا ولذراريهم ما دامت السموات على الأرض سلام أنتم[3] إنّى أحمد إليكم الله
الذى لا اله إلّاهو .... أمّا بعد فإنّه أنزل علىّ الوَحْى[4] أنّكم راجعون إلى
قُراكم وسَكَنا داركم فارجعوا آمنين بأمان الله وأمان رسوله ولكم ذِمّة الله وذمّة رسوله
على أنفُسكم ودينكم وأموالكم ورقيقكم وكلّ ما ملكت أيمانكم وليس عليكم إداء[5] جزية

[1] So nach Hirschfeld a. u. a. O. S. 174, ohne Nachweis.

[2] Vgl. Hartwig Hirschfeld: The arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (in »The Jewish Quarterly Review« Bd. XV, S. 177—79).

[3] Bei Balâḏ. سِلْم أنتم, das der Abschreiber in das verständlichere سلام انتم verändert hat.

[4] Hier ist الوَحْى erklärend hinzugefügt.

[5] Statt אדא, wie Hirschfeld liest (Goldziher, a. a. O.).

ولم تجزّ لكم ناصية ولا يطأ ارضكم جيش ولا تُحشَدون[1] ولا تُحشَرون ولا تعشرون[2] ولا تُظلَمون ولا يجعل أحَد عليكم رَسْمًا ولا تُمنَعون من لباس المسقّفات والملوّنات ولا من ركوب الخيل ولباس أصناف السّلاح ومن قاتلكم فقاتلوه ومن قُتِل فى حربكم فلا يُقاض به أحَد منكم ولا له دِيَة ومن قتل منكم أحَد المُسلمين تعمّدًا فحُكمه حكم المسلمين ولا يفترى[3] بالفحش ولا تنزلون منزلة أهل الذمّة وإن استنَصْتم تُعانون وان استرفدتُم تُرفدون ولا تُطالبون بيضاء ولا صفراء ولا سمراء ولا كراع ولا حلقة ولا شدّ الكشتيز[4] ولا لباس المشهّرات ولا يُقطع لكم شِسِع نعل ولا تمنعون دخول المساجد ولا تُحجَبون عن وُلاة المسلمين ولا يُولى عليكم والى الّا منكم أو من اهل بيت[5] رسول الله ويوسع لجنائزكم الّا ان تصير الى موضع الحقّ اليقين وتُكرّموا لكرامتكم[6] ولكرامة صفيّة بنت عمّكم وعلى اهل بيت رسول الله وعلى المسلمين أن تكرّم كريمكم ويعفوا عن مُسيئكم[7] ومن سافَر منكم وهو فى أمان الله وامان رسوله ولا إكراه فى الدين ومن منكم أتبع مِلة رسول الله ووصيّته كان له رُبْع ما أمَر به رسول الله لأهل بيته تعطون عند عطاء قريش وهو خمسون دينارًا ذلك بفضل منّى عليكم وعلى أهل بيت رسول الله وعلى المسلمين الوفاء بجميع ما فى هذا الكتاب فمن أطلع لخيرنا وأهل خَيْر والمقنا بخير فهو أخْيَر له ومن أطلع له [شرّ] فهو شرّ له ومن قرأ كتابى هذا او قُرئ عليه وغيّر او خالف شيأ ممّا به فعليه لعنة الله ولعنة اللاعِنين من الملائكة والناس أجْمعين[8] وهو برئ من ذمّتى[9] وشفاعتى يوم القيامة وانا خصمه ومن خصمنى فقد خصم الله فهو فى النار والـ....ه وبِئس المصير شهد [ال]له الذى لا اله الّا هو وكف[ى بال]له شهيدًا وملائكته

[1] Dittographie für das folgende ولا تحشرون (Goldziher).

[2] Diese Phrase von ولا يطأ findet sich im Balâḏ. 65, 14. Zu ولا تحشرون vgl. unsere Bemerkungen S. 191, Anm. 2.

[3] Im Original יפתרא geschrieben.

[4] Im Original אלכשתיתי, nach Goldziher in الكشتيز zu ändern. Vgl. Dozy, Suppl. II 464a.

[5] Genau wie bei Balâḏurî!

[6] Im Original لكرماتكم. —

[7] So nach Balâḏ. S. 60, 13 zu lesen (Goldziher).

[8] So nach Goldziher zu ergänzen. Zur Phrase vgl. S. 23, Anm. 2.

[9] Vgl. Sa'd Nr. 72 (Schluß).

[حملة ع]رشه[1] ومن حضر من المسلمين وكتب بن ابو طالب بخطّه ورسول الله يملّى عليه حرفا حرفا يوم الجمعة لثالث[2] ليال خلت من رمضان سنة خمس مضت من الهجرة شهد [عمّ]ار وسلمان الفارس[3] مَوْلى رسول الله وأبو ذرّ الغفاريّ[4].

Übersetzung.

Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an Ḥanina und an die Leute von Ḫaibar und Maknà und an ihre Nachkommen[5]. Solange die Himmel über der Erde sind, möget ihr wohlbehalten sein! Ich preise euch Gott, außer dem es keinen Gott gibt ..... Mir ist offenbart worden, daß ihr in eure Städte und zu den Einwohnern eurer Wohnplätze zurückgekehrt seid. So kehret denn heim, sicher im Schutz Gottes und seines Boten, und ihr habet den Schutz Gottes und seines Boten für eure Person, eure Religion, euren Besitz, eure Sklaven und für alles, was ihr besitzet. Es obliegt euch nicht die Zahlung der Ǧizja, und nicht soll eure Haarlocke abgeschnitten werden[6]. Nicht sollet ihr zum Heeresdienst aufgeboten werden, und der Zehnte soll euch nicht auferlegt werden[7]. Ihr sollt kein Unrecht erleiden und niemand soll euch Abgaben auferlegen[8]. Es soll euch nicht verboten sein, geschlitzte und bunte Gewänder anzulegen, noch auf Pferden zu reiten, noch jede Art von Waffen zu tragen. Wenn jemand euch bekämpft, so bekämpfet ihn. Wenn jemand im Krieg mit euch getötet wird, so soll keiner von euch als Ersatz für ihn getötet werden, und es gibt für ihn kein Blutgeld. Wenn einer von euch einen Muslim mit Absicht tötet, so soll gegen ihn nach dem Recht der Muslime verfahren werden. Nicht soll Schmähliches gegen euch erdichtet werden, und ihr sollt nicht in die Wohnstätten der Schutzbefohlenen (?) einkehren. Wenn ihr um Hilfe bittet, soll sie euch gewährt werden, und wenn ihr Unterstützung verlangt, soll sie euch gegeben werden. Es soll von euch weder Silber, noch Gold, noch Weizen[9], noch Pferde, noch Rüstungen gefordert werden. (Nicht soll euch verwehrt werden) das Umbinden des Gürtels[10].

[1] So nach Goldziher.

[2] l. لثلاث. —

[3] Im Original الفرارس. —

[4] Die unterstrichenen Stellen bezeichnen die direkt aus der Relation Balâḏuris (S. 60) herübergenommenen Phrasen. Zu deren Erklärung vgl. S. 46 f.

[5] Vgl. das Schreiben M.s an die Dariten (Sa'd Nr. 19), das sich ebenfalls an die Dariten und deren Nachkommen richtet. S. w. S. 64.

[6] Die Stelle ist dunkel. Nach Wâḳ. S. 405. Sa'd Nr. 74 gilt es als Zeichen der Gefangennahme, wenn die Haarlocke gebunden ist. Vielleicht ist ولم in ولا zu verbessern?

[7] Vgl. S. 91, Anm. 2.

[8] So nach Goldziher a. a. O.

[9] So nach einer Randbemerkung Professor J. Barths am Exemplar des Rabbinerseminars der Jewish Quarterly Review a. a. O.

[10] So nach Goldziher a. a. O.

noch das Anlegen der verzierten Gewänder, und nicht soll euch ein Schuhriemen abgeschnitten werden. Es soll euch nicht das Betreten der Moscheen verwehrt und ihr sollt nicht verhindert werden, zu den Machthabern der Muslime einzutreten[1]. Und kein anderer soll als Befehlshaber über euch gesetzt werden, als ein Mann aus eurer Mitte oder einer von den Leuten des Hauses des Boten Gottes. Euren Leichen soll Raum gegeben werden, außer wenn sie einen geheiligten Platz (d. h. Moschee)[2] betreten. Ihr sollt geehrt werden wegen eurer Ehre und wegen der Ehre der Ṣafijja, der Tochter eures Oheims[3]. Den Leuten des Hauses des Boten Gottes und den Muslimen obliegt es, diejenigen von euch, die es verdienen, zu ehren, und denen, die sich vergehen, zu verzeihen. Wer von euch auf Reisen geht, der steht unter dem Schutz Gottes und seines Boten. Es gibt keinen Zwang bei der Ausübung der Religion. Wer von euch der Religion des Boten Gottes und seinen Geboten folgt, der erhält den vierten Teil dessen, was der Bote Gottes für die Leute seines Hauses bestimmt hat: es wird euch gegeben werden, wann es den Ḳuraiš gegeben wird: es sind 50 Denare. Dies ist eine Gunstbezeugung von mir euch gegenüber. Den Leuten des Hauses des Boten Gottes und den Muslimen obliegt es, genau zu erfüllen, was in diesem Schreiben steht. Wer dem Ḥanina und den Leuten von Ḫaibar und Maknà mit Gutem entgegenkommt, wird guten Lohn empfangen, und wer ihnen mit Bösem entgegenkommt, wird bösen Lohn empfangen. Wenn jemand dieses, mein Schreiben, liest, oder wenn es ihm vorgelesen wird und er etwas von seinem Inhalt ändert oder fälscht, so komme über ihn der Fluch Gottes, der Engel und der Menschen insgesamt, und er ist ledig meines Schutzes und meiner Fürsprache am Tage der Auferstehung, und er ist mein Feind; und wer mein Feind ist, kommt in die Hölle ...., und schlimm ist die Fahrt (dorthin). Zeuge ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, und Gott genügt als Zeuge und die Engel [die Träger seines Thrones] und die anwesenden Moslime. Geschrieben hat es ʿAlî b. Abû Ṭâlib mit seiner Handschrift, während M. es ihm Wort für Wort diktierte, am Freitag, den 3. Ramaḍân d. J. 5 d. H. Es bezeugen [Am] mâr. der Perser Salmàn, ein Freigelassener des Boten Gottes und Abû Ḏarr, der Ġifarite.

Dieses Schreiben stellt, um es gleich vorwegzunehmen, eine Fälschung späterer nach dem Muster der echten Schreiben dar. Unsere Beweisführung ist folgende: Aus dem Inhalt des Schreibens ist zu ersehen, daß den Adressaten die weitgehendsten Privilegien erteilt werden. Es wird ihnen für ihre Person wie für ihre Sklaven und den gesamten Besitz der Schutz Gottes und M.s zugesichert; ferner wird ihnen Abgabenfreiheit verliehen sowie die Versicherung erteilt, daß kein Heer ihr Land betreten wird. Sie dürfen sich gegen jeden Angriff wehren, und wenn sie dabei jemand töten, so brauchen sie für den kein Blutgeld zu zahlen. Tötet je-

[1] D. h. um eure Beschwerden persönlich vorzutragen (Goldziher).

[2] So nach Hirschfeld a. a. O.

[3] D. i. die Ṣafijja, deren Gatten M. töten ließ, um sie heiraten zu können. Dies geschah im Jahre 6 (vgl. Tab. I, S. 1773).

doch einer von ihnen einen Muslim, so soll gegen ihn nach dem Recht der Muslime verfahren werden — eine sehr tolerante Bestimmung. Wenn sie bei ihren Kämpfen Unterstützung brauchen, soll sie ihnen gewährt werden. Es soll von ihnen weder Ablieferung von Gold und Silber, noch von Getreide oder Waffen gefordert werden. Es wird ihnen vielmehr gestattet, auf Pferden zu reiten, jede Art von Waffen zu führen und bunte Kleider zu tragen[1]. Ihre Beschwerden dürfen sie dem Befehlshaber der Muslime selber überbringen. Dieser soll aus ihrer eigenen Mitte oder aus der nächsten Umgebung M.s gewählt werden. Ferner darf ihnen nicht verboten werden, die Moscheen zu betreten[2]; und wenn es auch keine zwangsweise Bekehrung gibt, so werden doch diejenigen, die sich zum Islam bekehren, reichlich belohnt, indem sie der Familie des Propheten gleichgestellt werden und ebenso wie die 50 Denare erhalten. Die Leute des Hauses M.s und die Muslime werden aufgefordert, die Anordnungen dieses Schreibens streng durchzuführen. Wer es jedoch wagt, diese Urkunde zu ändern oder gar zu fälschen, über den wird der Fluch Gottes, der Engel und der Menschen kommen.

Aus dem Inhalt dieser Urkunde ersehen wir, daß sie nur Rechte enthält, die M. den Leuten von Ḥaibar und Maḳnâ gewährt, aber keine Pflichten, die diese auf sich genommen hätten, wie es sonst zu geschehen pflegte. Dadurch stellt sich unser Schreiben in einen Gegensatz zu allen übrigen Schreiben M.s. In einem besonderen Gegensatz steht es jedoch zu dem von Ibn Sa'd und Balâḏurî überlieferten Schreiben M.s an die Bewohner von Maḳnâ. Die Pflichten, die diese auf sich nahmen, wie Abgabe des vierten Teiles der Dattelernte, des Ertrages der Fischerei und des Gespinstes der Frauen (s. ob. S. 46), fehlen hier vollständig. Während sie nach jenem Schreiben ihre Sklaven, Pferde und Rüstungen M. abliefern müssen, wird ihnen hier für ihre Sklaven Schutz versprochen und zugesichert, daß von ihnen weder Pferde noch Rüstungen gefordert werden und außerdem allgemeine Abgabenfreiheit verliehen. Die dort erwähnten Pflichten werden also hier in Rechte umgewandelt. Dieser Umstand allein hätte genügt, um zu beweisen, daß dieses Schreiben unecht ist.

Außer diesen inneren Gründen, die aus dem Inhalt des Schreibens gewonnen werden, gibt es noch viele äußere Gründe, die rein formaler Natur sind und uns zu demselben Resultat führen. Wir beginnen mit der Unterschrift. Der 3. Ramaḍân des Jahres 5 fiel nicht auf einen Freitag, wie hier angegeben wird, sondern auf einen Montag. Die Jahreszahl stimmt auch nicht. In diesem Schreiben wird nämlich die Heirat M.s mit Ṣafijja vorausgesetzt, die aber im Jahre 6 stattfand (vgl. Tab., a. a. O.); folglich kann sie nicht im Jahre 5 als in der Vergangenheit geschehen vorausgesetzt sein. Die Jahreszahl mag in der Vorlage unseres Textes richtig an-

[1] Sonst war M. gegen das Tragen von bunten und gestreiften Gewändern, vgl. Sa'd Nr. 110, 143.

[2] Dies scheint auf eine Zeit hinzuweisen, in der den Juden der Besuch der Moscheen verboten war.

gegeben gewesen sein, und zwar das Jahr 9 (vgl. Balâḏ., a. a. O.), für welches Jahr auch der Wochentag stimmt[1]. Doch ist die genaue Angabe des Tages verdächtig, weil sich eine solche in keinem der zahlreichen Schreiben M.s findet. Es wird nur das Jahr angegeben, da es anders nicht möglich ist: denn die Zählung nach der Hiǧra kam erst später auf, da konnte man nicht das genaue Datum im Kopfe behalten haben, um es in das muslimische umzurechnen. Ferner spricht die Schreibweise ʿAlî b. Abû Ṭâlib in diesem Zusammenhang — im Gegensatz zu oben S. 47f. — gegen die Echtheit des Schreibens. Die Unterschrift wurde genau nach dem Muster des alten echten Dokumentes gemacht, und zwar nach der Relation Balâḏuris[2], dem der Kompositor unseres Schreibens auch sonst folgte, trotzdem eine solche Schreibweise zu seiner Zeit nicht mehr üblich war. Es sollte gerade dadurch als glaubwürdig erscheinen. Ferner ist die Versicherung, daß M. dem ʿAlî das Schreiben Wort für Wort in die Feder diktiert hat, auffällig, da dies sich sonst nicht findet und hier nur deswegen vorgebracht wird, um die Glaubwürdigkeit des Schreibens zu bekräftigen. Das Hinzufügen der Zeugen will nicht viel besagen. Die mag der Verfasser aus seinem Gedächtnis hervorgeholt haben. Wir sehen also, daß die Unterschrift von Balâḏuri herübergenommen und willkürlich erweitert wurde.

Ebenso wie der Schluß ist auch der Anfang des Schreibens nach dem Muster von Balâḏuris Relation gemacht worden[3]. Diese Einleitungsformel, die bei Balâḏuri ganz kurz ist (»von M..... an die Banu Ḥabiba und an die Leute von Maḳnâ«), wurde hier zur folgenden Adresse erweitert: »an Ḥanina und die Leute von Ḫaibar und Maḳnâ«. Danach richtet sich dieses Schreiben nicht nur an die Leute von Maḳnâ, sondern auch an einen Ḥanina und an die Leute von Ḫaibar. Ḥanina soll nach einem Genizah-Fragment, das Hirschfeld ebenfalls a. a. O. S. 17 veröffentlichte, ein Ahn der Ṣafijja gewesen sein. Als Brautgabe soll ihr M. die Freilassung geschenkt und bei dieser Gelegenheit ihrer Familie unser Schreiben ausgestellt haben (nach dem genannten Genizah-Fragment). Der Adressat, an den sich unser Schreiben richtet, sind die Leute von Ḫaibar. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß M. den Juden von Ḫaibar Steuerfreiheit und die weitgehendsten Privilegien, wie sie in unserem Schreiben zum Ausdruck kommen, zugestanden hätte. Das stände doch im Gegensatz zur gesamten Tradition! Dazu kommt noch eine chronologische Schwierigkeit. Die Heirat mit Ṣafijja fand im Jahre 6 statt, die Unterwerfung Ḫaibars im Jahre 7 und die Gesandtschaft der Bewohner von Maḳnâ im Jahre 9. Wie konnte M. die zeitlich so auseinanderliegenden Ereignisse in einem Schreiben vereinigen? Wie kann man ferner annehmen, daß sich M. in einem Schreiben an die Leute von Ḫaibar und Maḳnâ wendet, trotzdem sie geographisch

[1] Vgl. Hirschfeld, a. a. O. S. 172.

[2] Er schreibt nämlich من اهل بيت رسول, wie es bei Balâḏ. überliefert ist, und nicht من اهل وسول, wie Saʿd hat.

[3] Es sei hier nochmals darauf hingewiesen, daß der Verfasser unseres Schreibens sich nach der Relation Balâḏuris gerichtet hat.

voneinander weit getrennt waren? Besonders verdächtig ist uns die Einleitung zu diesem Schreiben, die Ansprache nämlich, die einer von den Banu Ḥanîna hält und in verworrenen Worten dessen Entstehungsgeschichte erzählt (vgl. Hirschfeld, a. a. O.). Die überschwänglichen Phrasen, mit denen er die Echtheit unseres Schreibens beteuert, sind eher dazu angetan, dessen Unechtheit zu bezeugen.

Wegen dieser Schwierigkeiten müssen wir annehmen, daß das Schreiben M.s »an Ḥanîna, die Leute von Ḫaibar und Maḳnâ« gefälscht ist und keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen kann. Der Verfasser dieses Schreibens hat es nach dem Muster von M.s Schreiben an die Juden von Maḳnâ (und zwar nach der Relation Balâḏuris) hergestellt und außerdem noch mehrere unverständliche Phrasen aus den Schreiben M.s darin verarbeitet, um so den Schein des hohen Alters und der Echtheit unserer Urkunde zu erwecken. Doch vergebens, die Fälschung tritt doch zutage!

Wir sind sogar imstande, die Spuren derselben zu verfolgen und — freilich nur vermutungsweise — die näheren Umstände anzugeben, die sie hervorgebracht haben. Unter dem Stichwort »خَيْبَرِىّ juif« schreibt Dozy (Suppl. I. S. 415) folgendes: »Nachdem sie von M. besiegt wurden, wurden die Nachkommen dieser Juden von ʿUmar I. aus Arabien vertrieben. Doch dank ihrem langen Aufenthalt in Arabien und dank ihrer langjährigen Verbindung mit dem großen Beduinenstamm Ġaṭafân, deren Nachbarn sie waren, wurden sie von den Muslimen als Juden ersten Ranges betrachtet und erfreuten sich großer Privilegien. Das ersehen wir aus einer Notiz bei Khallic. IX, S. 12, Z. 13. Dieser erzählt, daß, als der fatimidische Kalif al Ḥâkim im Jahre 402 d. H. eine Reihe von Erlassen erließ, die die Juden und Christen erniedrigten und schikanierten, er die Ḫaibari ausnahm (النصارى واليهود إلّا الخيبرة. — Die LA. der ed. Bulâḳ ist besser als die Wüstenfelds). Der kleine Artikel yahûdi, judio des Pedro de Alcala (in »Vocabulista aravigo en letra castellana«, Grenada 1505) beweist, daß die Ḫaibari noch im XV. Jahrhundert eine separate Klasse unter den Juden bildeten.« Soweit Dozy.

Unsere Urkunde wird auch von einem solchen Ḫaibari stammen, der nachweisen wollte, daß die Gruppe der Juden, zu denen er gehört, noch von M. Vorrechte zuerkannt erhalten hatte, und daß sie deshalb eine Vorzugsbehandlung beanspruchen dürfen. Wir haben Beispiele genug dafür, daß Verträge gefälscht wurden, um gewisse Vorrechte zu erlangen. So sei nur die Schenkungsurkunde M.s an die Dariten erwähnt, deren genauer Wortlaut uns überliefert ist und von der wir auch wissen, daß sie 1097 den Behörden vorgelegt wurde. Trotzdem unterliegt ihre Echtheit den schwersten Bedenken (s. weiter unten S. 64 ff.). Ebenso ist unser Vertrag, den M. angeblich dem Ḥanîna, den Leuten von Ḫaibar und Maḳnâ ausgestellt haben soll, von einem Ḫaibari aus dem oben angegebenen Grunde gefälscht worden. Die Herstellung dieses Schreibens besorgte der Verfasser auf folgende Weise: er nahm das Schreiben M.s an die Leute von Maḳnâ — da dessen Echtheit allgemein anerkannt war —, fügte zu den Adressaten noch die Leute von Ḫaibar hinzu, ließ vom ursprünglichen Schreiben An-

fang und Schluß stehen, den Inhalt änderte er jedoch willkürlich. Alle Pflichten wurden in Vorrechte umgewandelt; sogar von anderen alten Verträgen wurden allgemeine Phrasen herübergenommen, um die Anzahl der Rechte zu vermehren. Dadurch, daß dieses Schreiben durch den Anfang und Schluß äußerlich dem echten Schreiben M.s an die Juden von Maḳnâ gleich lautete, sollte es den Anschein erwecken, als wäre es echt. Ob dem Verfasser dieses Vorhaben gelungen ist, ist uns nicht bekannt.

Es bleibt uns noch zu erklären, wie es dazu kam, daß dieses Schreiben auch an einen Ḥanîna gerichtet ist und wer darunter verstanden sein soll. Darüber haben wir folgende Vermutung, die wir nur mit großem Vorbehalt aussprechen: In der Relation Ibn Saʿds (Nr. 44) heißt es: »M. schrieb an Banû Ġanba — das sind Juden in Maḳnâ — und an die Leute von Maḳnâ«. Da nach Wâḳidî (S. 405) die Bewohner von Maḳnâ überhaupt Juden waren, so ist anzunehmen, daß die Banû Ġanba und die Leute von Maḳnâ identisch sind. Aus diesen بنوجنبة ist in der Relation Balâḏurîs — wahrscheinlich durch den Fehler eines Kopisten — بنوحبيبة entstanden. Dieses بنوحبيبة hat der Verfasser unseres Schreibens in حنينا verwandelt. Vielleicht hatte er die Absicht, einen rein jüdischen Namen an die Spitze des Schreibens zu stellen, um dadurch seinen Charakter zu kennzeichnen, oder es geschah — was auch eher anzunehmen ist — durch einen Schreibfehler. Auf diese Weise erklärt sich am besten die Zusammenstellung der Namen, an die unser Schreiben gerichtet ist.

Nach diesen Darlegungen fallen die Konstruktionen Hirschfelds[1] und Leszynskys[2], die beide dieses Schreiben für echt halten, hin. Die Differenzen, welche zwischen unserm Schreiben und der Tradition Wâḳidîs (a. a. O.) bestehen, namentlich das Fehlen der Abgaben von der Dattelernte usw., erklärt Hirschfeld dahin, daß Wâḳidî den wahren Inhalt des Schreibens nicht kannte und sich ein solches konstruierte, dessen Inhalt dem ähnlichen Schreiben M.s glich. Nach Hirschfeld hat also unser Schreiben eher Anspruch auf Echtheit als das von den übrigen Historikern überlieferte. Wir haben jedoch das gerade Gegenteil davon in unsern Darlegungen zur Genüge bewiesen. Auf die zahlreichen Fragen, die sich bei aufmerksamer Lektüre unsres Schreibens erheben, geht Hirschfeld gar nicht ein. Eine viel kühnere Hypothese stellt Leszynsky (a. a. O.) auf. Er gibt wohl zu, daß unser Schreiben sich nicht an die Leute von Ḫaibar und Maḳnâ richten kann, da ja in diesem Fall eine völlige Abgabenfreiheit der beiden Städte statuiert worden wäre, was im Gegensatz zu den uns bekannten geschichtlichen Tatsachen steht. Er nimmt daher an, daß dieses Schreiben an die Söhne Ḥaninas aus Ḫaibar und Maḳnâ gerichtet ist, d. h. an die Familie der Ṣafiyya, der M. hier gewisse Privilegien erteilt. Die uns vorliegende Lesart Ḥanina und die Leute von Ḫaibar und Maḳnâ ist eine kleine, aber sehr wichtige Fälschung, die den Zweck verfolgt, den

[1] Vgl. J. Q. R. XV, S. 172—74.

[2] Vgl. »Die Juden in Arabien« S. 107 ff.

Kreis der Privilegierten erheblich zu erweitern. Unser Dokument habe auch den arabischen Schriftstellern vorgelegen. »Ohne Zweifel«, schreibt Leszynsky (a. a. O. S. 114), »haben diese unser Dokument benutzt, wie sich aus den Parallelen ergibt. Aber fast mit Recht haben sie die weitgehenden Vergünstigungen, die Mohammed angeblich den Bewohnern von Maḳnâ erteilte, nicht aufgenommen, das war ja eine Fälschung; sie kannten die Bedingungen, unter denen mit Maḳnâ Friede geschlossen war, besser und setzten sie statt der Vergünstigungen in den Vertrag hinein. Nur durch einen Zufall ist uns der Freibrief, den Mohammed seinen angeheirateten Vettern erteilte, erhalten.«

Diese Hypothese mag wohl kühn und geistreich sein, kann aber doch nicht den Anspruch machen, für Ernst gehalten zu werden. Woher weiß Leszynsky, daß die Söhne Ḥanînas aus Ḫaibar und Maḳnâ stammten? Sie stammen doch wohl nur aus Ḫaibar. Ferner läßt sich doch aus den Parallelen zwischen unserm Schreiben und dem Sa'ds und Balâḏurîs auch darauf schließen, daß ihr Schreiben dem Verfasser unseres Dokumentes vorgelegen hat. Der Hauptfehler in den Untersuchungen Hirschfelds und Leszynskys liegt darin, daß sie von der Voraussetzung ausgehen, daß das Genizah-Fragment echt sein muß. Unter dieser Voraussetzung untersuchen sie, in welchem Verhältnis es zum Schreiben Sa'ds und Balâḏurîs steht, und gelangen zu ihren unhaltbaren Resultaten. Wer jedoch die beiden Dokumente ohne jede Voreingenommenheit miteinander vergleicht, wird sich dem Resultat unserer Untersuchung anschließen.

4. Der Zug Ḫâlids gegen Dûmat al Ǧandal und das Schreiben an Ukaidir.

a. Ḫâlids Zug gegen Dûma.

Im Reǧeb des Jahres 9 schickte M. von Tabûk aus Ḫâlid b. al Walîd mit 420 Reitern gegen den Kinditen Ukaidir b. 'Abdalmâlik[1], den christlichen König von Dûmat al Ǧandal[2]. Um Ḫâlid Mut zu machen, daß er sich mit seiner kleinen Schar ins feindliche Gebiet der Banû Kelb hineinwage, sagte ihm M. voraus, wie es kommen wird. Die Voraussage M.s traf auch ein. Es war eine mondhelle Nacht, in der Ukaidir mit seiner Frau auf dem Dach der Burg saß. Da sahen sie mit einmal, wie eine Wildkuh an das Tor der Burg stieß. Ukaidir wollte sich die Gelegenheit, Jagd auf Wildkühe zu machen, nicht entgehen lassen, ließ sofort sein Pferd satteln und ging in Begleitung seines Bruders Ḥassân und zweier Diener auf die Jagd. Da stieß Ḫâlid mit seinen Leuten auf sie, und es entwickelte sich ein Handgemenge, bei dem Ḥassân getötet wurde und Ukaidir sich ergab (vgl. B. H. S. 902; Wâḳ. S. 404; Tab. I, S. 1702; Aṯîr II, S. 214—15; Ḥamîs II, S. 141—42).

---

[1] Vgl. über ihn Usd I, S. 113—14.

[2] Vgl. Jâḳ. II, S. 625—29.

Über das weitere Schicksal Ukaidirs gehen die Traditionen auseinander. Nach Ibn Isḥâḳ (bei B. H. und Tab., a. a. O.) brachte Ḫâlid den gefangenen Ukaidir zu M. Dieser ließ ihn frei, schloß mit ihm einen Friedensvertrag und legte ihm die Ǧizja auf. Nach Ibn ʿAbbâs und Mûsa b. ʿUḳba (bei Wâḳ., a. a. O.) ging es anders zu. Ḫâlid sicherte dem gefangenen König zu, ihn leben zu lassen und vor M. zu führen, wenn er ihm die Burg übergibt. Als nun Ukaidir gebunden vor das Tor derselben gebracht wurde und sein Bruder Muṣâd seiner Aufforderung, die Tore der Burg zu öffnen, keine Folge leisten wollte, erklärte er dem Ḫâlid, die Burg nur dann übergeben zu können, wenn er freigelassen werden sollte. Da schloß Ḫâlid einen Vertrag mit ihm, wonach er 2000 Kamele, 800 Sklaven, 400 Panzer und 400 Lanzen herauszugeben und sich samt seinem Bruder vor M. zu stellen habe. Als er daraufhin freigelassen wurde, öffnete er die Burg und erfüllte alle Bedingungen, die ihm gestellt wurden. Dann wurde er zusammen mit seinem Bruder nach Medina gebracht. Dort stellte ihm M. eine mit seinem Fingernagel untersiegelte Urkunde aus, in welcher er ihm die Ǧizja auferlegte.

Aus beiden Berichten geht deutlich hervor, daß Ukaidir den Islam nicht angenommen hat, sondern im Christentum verblieben ist. Denn sonst hätte er nicht die Ǧizja zu zahlen gebraucht.

Die Historiker erzählen noch folgende Episode, die an und für sich bedeutungslos ist, uns aber später dienen wird: Ḫâlid schickte den goldgestickten seidenen Rock Ukaidirs zu M. Als die Muslime ihn bewunderten und betasteten, sagte M. zu ihnen: der Mantel des Saʿd b. Muʿâḏ (vgl. Caetani Bd. I, 5a. H. § 53) ist schöner als dieser Rock (vgl. B. H., Wâḳ., Tab., a. a. O.).

b. Schreiben M.s an Ukaidir.

Die Urkunde, die M. dem Ukaidir ausgestellt haben soll, hat nach der Tradition Wâḳidis[1] folgenden Wortlaut[2]:

»Im Namen des barmherzigen gütigen Gottes! Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an Ukaidir[3], als er den Islam angenommen und den Abgöttern und Idolen entsagt hat, [als Ḫâlid b. al Walîd, das Schwert Gottes, im Dûmat al Ǧandal und Umgegend war]. Uns gehören die außen liegenden Wasserstellen und das unbebaute, nicht begrenzte und in Besitz genommene Land, die Rüstungen, Waffen, Pferde und Schlösser; euch gehören die bei den Ansiedlungen liegenden Palmen und das von fließendem Wasser getränkte Kulturland [nachdem der fünfte Teil (als Kriegsbeute) abgenommen ist]. Eure weidenden Kamele sollen nicht von der Weide weggetrieben[4] und die vereinzelten Tiere nicht zusammengezählt wer-

[1] Der hat sie von einem Scheich aus Dûma. Bei Balâḏurî S. 61 wird es anonym tradiert.

[2] Die [eingeklammerten] Worte fehlen bei Balâḏ. a. a. O.

[3] Balâḏ. fügt ولأهل دومة hinzu.

[4] Sie sollen nur auf dem Weideplatz versteuert werden (Scholion), vgl. S. 39. Anm. 2.

den[1], und kein Kräuterwuchs soll euch durch Einfriedigung gesperrt werden [und nur von den alten Palmstämmen darf der Zehnte erhoben werden]. Verrichtet das Gebet zu seiner Zeit und bringet das Almosen (zakât) nach Gebühr. Dazu seid ihr durch Vertrag und festen Bund verpflichtet, und ihr habet dafür Aufrichtigkeit und Treue (von uns zu erwarten). Zeuge ist Gott und die anwesenden Muslime« (Sa'd Nr. 73, Balâḏurî S. 61).

An der Echtheit unseres Schreibens läßt sich nicht zweifeln, schon wegen der vielen seltenen Wörter, die den Späteren nicht mehr geläufig waren und von ihnen verschieden gedeutet wurden[2]. Sowohl bei Ibn Sa'd als bei Balâḏurî folgt auf dieses Schreiben ein Scholion, in welchem die unverständlichen Wörter erklärt werden. Es erhebt sich nun die Frage: wie erklären wir uns den scharfen Widerspruch, in welchem unser Schreiben zur Angabe der Historiker steht? Wie oben (S. 57) nach Angaben B. H.s und Wâḳidîs mitgeteilt wurde, verharrte Ukaidir im Christentum, weshalb ihm die Ǧizja auferlegt wurde. Nach der Angabe unseres Schreibens jedoch hat sich Ukaidir zum Islam bekehrt. Außer diesem Widerspruch erheben sich aus der Vergleichung mehrerer Traditionen[3] über Dûmat al Ǧandal und dessen Verhältnis zu Dûmat al Ḥîra sowie über die Geschichte Ukaidirs vielfache Schwierigkeiten, die schwer zu lösen sind. Wir lassen hier die Traditionen folgen und wollen sie in unserer zusammenfassenden Darstellung (s. S. 59 ff.) besprechen.

Nach der einen Tradition, die von den Hîrensern (بعض أهل الحيرة) stammt, wohnte Ukaidir mit seinen Brüdern in Ḥîra. Sie pflegten öfters ihre Vettern, die Kelb, zu besuchen. Als sie eines Tages dort auf die Jagd gingen, stießen sie auf eine zerstörte Stadt, von der nur ein Teil der Mauern, die aus Stein erbaut waren, übriggeblieben war. Sie bauten diese Stadt wieder auf und nannten sie Dûmat al Ǧandal zum Unterschied von Dûmat al Ḥîra (a. a. O., S. 63). Nach dieser Tradition ist also Dûmat al Ǧandal jünger als Dûmat al Ḥîra. Es findet sich jedoch bei Balâḏurî eine andere Tradition, die auf 'Abbâs b. Hišâm al Kelbî (von seinem Vater von seinem Großvater) zurückgeht und die das Gegenteil davon behauptet. Der Bote Gottes, heißt es, schickte den Ḫâlid b. al Walîd zu Ukaidir, der ihn zu M. brachte, wo Ukaidir den Islam annahm und von M. eine Friedensurkunde erhielt. Nach dem Tode M.s wollte Ukaidir die Ṣadaḳa nicht mehr zahlen und brach den Vertrag. Er wanderte von Dûmat al Ǧandal nach der Gegend von Ḥîra aus und erbaute dort eine Stadt, die er nach Dûmat al Ǧandal Dûma nannte (a. a. O., S. 62). Nach dieser Tradition ist also Dûmat al Ǧandal älter als Dûmat al Ḥîra. Wir kommen auf diese Frage noch im Laufe unserer Untersuchung zurück.

c. Die Gesandtschaft der Banû Kelb.

Es sei uns gestattet, hier die Geschichte der Gesandtschaft der Banû Kelb an M. und das Schreiben, das er diesen ausstellte, folgen zu lassen.

[1] D. h. um versteuert zu werden.

[2] Siehe Wellhausen, Skizzen IV, S. 133, Anm. 3.

[3] Siehe Balâḏurî, S. 62 63.

Obzwar sie nicht her gehört, so werden wir doch sehen, daß sie imstande ist, viel Licht über unser Dunkel zu verbreiten.

Ibn al Kelbî von Ibn Abî Ṣâliḥ, einem der Banû Kināna, von Rabî'a b. Ibrahîm al Dimišḳî erzählt folgendes: Ḥârita b. Ḳaṭan[1] b. Zâ'ir b. Ḥiṣn b. Ka'b b. 'Ulaim al Kelbî und Ḥamal b. Sa'dāna[2] b. Ḥârita b. Muġaffal b. Ka'b b. 'Ulaim begaben sich zu M. und traten dem Islam bei. Dem Ḥamal b. Sa'dāna band M. seine Fahne, mit der dieser die Schlacht bei Ṣiffîn auf seiten Mu'âwijas mitmachte. Dem Ḥârita b. Ḳaṭan stellte er ein Schreiben folgenden Inhaltes aus: »Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an die Bewohner von Dûmat al Ǧandal und die benachbarten Teile von Kelb, mitgegeben dem Ḥârita b. Ḳaṭan. Uns gehört das außenliegende Ba'alsland[3] und euch die bei den Ansiedelungen liegenden Palmen. Für Land mit fließendem Wasser ist der Zehnte zu entrichten und für Land mit unterirdischem Wasser[4] der Zwanzigste. Euer Weidevieh soll nicht (zur Versteuerung) auf einen Haufen gebracht und das vereinzelte Stück nicht von der Weide weggetrieben werden. Verrichtet das Gebet zu einer bestimmten Zeit und entrichtet das Almosen (Zakât) nach Gebühr. Es soll euch kein Kräuterwuchs durch Umzäunung gesperrt und kein Zehnt vom Hausgerät erhoben werden. Dazu seid ihr durch Vertrag und festen Bund verpflichtet, und wir schulden euch Aufrichtigkeit und Treue und den Schutz Gottes und seine Boten. Zeuge ist Gott und die anwesenden Muslime« (Sa'd Nr. 119).

De Goeje war der erste[5], der sich im Gewirr dieser sich widersprechenden Traditionen zurechtfand und uns einen Faden hingeworfen hat, mittels dessen wir uns aus diesem Labyrinth herausfinden können. Sein Erklärungsversuch verdient daher, hier ausführlich wiedergegeben zu werden, wenn wir uns auch mit demselben nicht zufrieden geben können.

Dûmat al Ǧandal, d. h. das aus Stein erbaute Dûma, 5 Tagereisen von Damaskus und 15 (oder 13) von Medina entfernt und in der Oase al Ǧôf gelegen, war ein wichtiger Handelsplatz und eine Eingangspforte nach Syrien[6]. Als M. im Jahre 5 merkte, daß die Handelsstraße von Medina nach Ostsyrien von den um Dûma wohnenden Arabern gefährdet ist, unternahm er einen Zug gegen dasselbe. Er gelangte bis nach Gôf, doch die Araber hatten sich zerstreut, als ihnen sein Herannahen gemeldet wurde, so daß M. ruhig nach Medina zurückkehren konnte[7]. Masûdi berichtet,

[1] Vgl. über ihn Usd I, S. 357; Ḥaǧar I, S. 610, Nr. 1023.

[2] Vgl. über ihn Usd II, S. 52; Ḥaǧar I, S. 729, Nr. 1822.

[3] Vgl. darüber Robertson-Smith: Die Religion der Semiten, S. 69 ff.

[4] D. h. das nur durch Brunnen zutage gefördert werden kann.

[5] Vgl. seine »Mémoire sur la conquête de la Syrie«, IIme édition, Leide 1900, S. 10/15.

[6] Vgl. Wâḳ., S. 175, Anm. 1.

[7] Vgl. B. H., S. 668; Balâḏ., S. 63; Tab. I, S. 1462/63.

daß damals Ukaidir in Dûma herrschte[1]. Diese Angabe, die sich sonst nirgends findet, ist entschieden falsch. Denn, wie wir wissen, schickte M. im Jahre 6 den ʿAbderraḥmân b. Auf mit 700 Mann mit dem Befehl aus, Dûmat al Ǧandal zu unterwerfen und die Tochter des unterworfenen Fürsten zu heiraten. Die Bewohner von Dûma, die Kelbiten waren, waren zum Teil Heiden, und zwar Anbeter des Gottes Vadd[2], zum größten Teil jedoch Christen. Zu den letzteren gehörte auch ihr Fürst al Aṣbaġ. Ibn Auf forderte die Bewohner auf, den Islam anzunehmen. Nach drei Tagen bekehrte sich al Aṣbaġ, während die übrige Bevölkerung die Ǧizja zahlte. Ibn Auf heiratete hierauf die Tochter des al Aṣbaġ, Tumâḍir, die die Mutter des Abû Salama wurde[3]. Von Ukaidir ist hier keine Rede.

Ukaidir scheint erst nach dieser Expedition Fürst von Dûma geworden zu sein. Auf Grund der bei Balâḏurî im Namen der Ḥirenser überlieferten Tradition (s. oben S. 58) nimmt De Goeje an, daß Ukaidir von den Kelbiten in Dûma herbeigerufen wurde. Er zog nun dorthin mit einer Armee arabischer Christen und wurde Fürst dieser Stadt. Die Wiedererbauung der Stadt Dûmat al Ǧandal, von der in dieser Tradition die Rede ist, ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern es ist darunter die Wiederherstellung und Befestigung der bekannten Burg Mârid zu verstehen. Für die ḥirensische Abstammung Ukaidirs bringt De Goeje einen ferneren Beweis daraus, daß er Kindite[4] und Christ war und daß seine Soldaten Ibâd waren d. h. arabische Christen aus Ḥira[5]. Ferner beweist dies auch die Tradition, nach welcher Bišr, ein Bruder Ukaidirs, einer von denjenigen war, welche die arabische Schrift aus Ḥira nach Mekka brachten[6]. Jedenfalls herrschte Ukaidir um das Jahr 9 über Dûma. Um diese Zeit erfolgte der Zug Ḫâlids, welcher mit der Annahme der Ǧizja von seiten Ukaidirs endigte. Die Tradition, nach welcher Ukaidir den Islam angenommen hätte, ist selbstverständlich zu verwerfen (s. S. 57). Ferner verdient die Tradition, nach welcher er in Dûma bis nach dem Tode M.s geblieben ist, ebenfalls keine Beachtung. Denn Ibn Saʿd berichtet über eine Deputation der Kelbiten, die unter der Führung des Ḥârita b. Ḳaṭan und Ḥamal b. Saʿdâna bei M. erschienen ist, um den Islam anzunehmen. Wir besitzen sogar die Urkunde, die M. ihnen ausstellte. Diese weist zahlreiche Übereinstimmungen mit dem Schreiben an Ukaidir auf (s. oben S. 57 f.). Es fehlt zwar hier die Übergabe von Waffen, Rüstungen und Pferden, die wohl bei dem mit Waffengewalt unterworfenen Ukaidir, aber nicht bei den friedlich bekehrten

[1] Vgl. Kitâb at-tanbîh wal-išrâf, ed. M. de Goeje, S. 248, Z. 16 ff.

[2] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl., S. 17.

[3] Über diesen Zug vgl. Wâḳ., S. 263/37; Tab. I, S. 1556.

[4] Vgl. Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden S. 87 ff.

[5] Vgl. Balâḏ. S. 63, Z. 15—17 (unter der Autorität al Zuḥris). De Goeje liest عباد الحيرة statt عباد الكوفة, das keinen Sinn ergibt, weil ja Kûfa erst viele Jahre nach dem Tode M.s gegründet wurde und weil die Ibâd Ḥira eigentümlich sind; vgl. Rothstein, a. a. O. S. 21, ferner die bei De Goeje im Glossar zum Tanbîh S. XXX angeführten Stellen.

[6] Vgl. Balâḏ. S. 471; Ibn Duraid, Kitâb'l ištiḳâḳ, S. 223.

Kelbiten einen Sinn hat. Wenn nun Wâḳidî (S. 404) berichtet, daß M. dem Ukaidir eine mit seinem Fingernagel untersiegelte Urkunde ausgestellt hat, in welcher er ihm die Ġizja auferlegte, so ist anzunehmen, daß der Text Balâḏuris eine Verschmelzung zweier Schreiben darstellt, nämlich der echten Urkunde, die M. dem Ukaidir ausstellte und des Schreibens, das er an die Kelbiten richtete. Da wir ferner wissen, daß nach dem Tode M.s Imru'l Ḳais, der Sohn des früheren Fürsten al Aṣbaġ, die Kelbiten im Namen des Propheten beherrschte und während der Ridda dem Islam und Abû Bekr treu blieb, so ist auch für die Zeit für Ukaidir kein Platz in Dûma vorhanden. Man wird daher annehmen dürfen, daß er sich nach Ablieferung der Waffen, Pferde usw. zurückgezogen habe oder daß die Kelbiten, die von ihrem alten Fürsten zum Islam gedrängt wurden, ihn gezwungen haben, den Platz zu räumen. So weit De Goeje a. a. O.

Es ist das Verdienst De Goejes, nachgewiesen zu haben, daß für Ukaidir in Dûma höchstens die Jahre 6—9 in Betracht kommen und daß zwischen dem Schreiben M.s an Ukaidir und dem bei Sa'd Nr. 119 überlieferten Schreiben an die Banû Kelb ein innerer Zusammenhang besteht. Freilich ist De Goeje auf halbem Weg stehengeblieben und hat nicht die Konsequenzen aus seiner Beweisführung geschlossen. Trotz seiner scharfsinnigen Darstellung und seines Versuches, Harmonie unter den sich widersprechenden Traditionen herzustellen, erheben sich so viele Fragen, die dieser Gelehrte unbeantwortet ließ. So fragen wir: wie mag Dûmat al Ġandal geheißen haben, bevor ihm Ukaidir diesen Namen gab? Es ist doch nicht anzunehmen, wie Caetani (II 1, S. 263) richtig bemerkt, daß die Muslime den ursprünglichen Namen dieser Stadt vergessen und nur den Namen beibehalten hätten, den ihr ein christlicher Fürst verlieh, der kaum drei Jahre dort herrschte. Freilich ist diese Frage nur dann berechtigt, wenn wir die Tradition, die auf die Ḥirenser zurückgeht (s. oben S. 58), anerkennen. Wie wir jedoch gesehen haben, steht sie mit einer andern in völligem Widerspruch. Jetzt erhebt sich folgende Frage: ist es nicht vielleicht mit Rücksicht auf die sich widersprechenden Traditionen richtiger, anzunehmen, daß sowohl Dûmat al Ġandal als auch Dûmat al Ḥîra zwei alte Siedlungen sind, deren Gründung unabhängig voneinander erfolgte und daß es nur eine Konstruktion der arabischen Chronisten ist, die Gründung dieser beiden Städte in einem inneren Zusammenhang zu bringen? Eine ausführliche Behandlung dieser Frage und der sich aus ihr ergebenden Konsequenzen finden wir bei Caetani (II 1, S. 261—68), die wir hier in Kürze wiedergeben wollen. Der Name Dûma ist uralt und findet sich schon in Gen. 25, 14, Jes. 21, 14 und I Chr. 1, 30. Das hohe Alter Dûmas bestätigen ferner Traditionen bei Jâḳût (II S. 256 ff.) und Ḥaġar (I S. 256). Die Gegenüberstellung von Dûmat al Ǧandal und Dûmat al Ḥîra kam bei den sistematisierenden arabischen Chronisten durch die Ähnlichkeit der Namen dieser beiden Städte zustande. Die Koëxistenz der zwei sich widersprechenden Traditionen betreffs der Gründung von Dûmat al Ġandal beweist, daß sie beide falsch sind und als Konstruktion der arabischen Chronisten angesehen werden müssen. Die beiden Orte bestanden seit alter

Zeit unabhängig voneinander, ebenso sind ihre Namen vorislamisch. Erst die muslimischen Chronisten haben einen Zusammenhang zwischen der Gründung dieser beiden Städte konstruiert, da sie davon überzeugt waren, daß der Gleichklang der Namen nicht auf reinem Zufall beruhen kann.

Wenden wir uns nun der Gestalt Ukaidirs zu und wollen wir sehen, ob die Persönlichkeit, die hinter diesem Namen steht, historisch ist oder nicht. Schon die Angabe der Überlieferer, daß Ukaidir ein Kindite, also ein Südaraber, war, ist befremdend. Wie kommt ein Südaraber nach dem hohen Norden als Fürst der Banû Kelb[1]? Es bleibt ferner die schon erwähnte Schwierigkeit bestehen, daß für Ukaidir in Dûma höchstens die Zeit vom Jahre 6 bis zum Jahre 9 in Betracht kommen kann. Der Harmonisierungsversuch De Goejes (s. oben S. 60 f.) ist nach dem oben gelieferten Beweis, daß die beiden Orte uralt sind, hinfällig. Eine genaue Vergleichung des Schreibens an Ukaidir mit dem Schreiben an die Banû Kelb führt zum Resultat, daß das Schreiben an die Banû Kelb das ursprüngliche ist, während das an Ukaidir nur eine Erweiterung desselben darstellt, indem eine gefälschte geschichtliche Einleitung und einige Interpolationen im Schreiben selber hinzugefügt wurden. Auf Grund dieser Beobachtungen haben wir, so meint Caetani, Ukaidir als eine von den Historikern erfundene Persönlichkeit anzusehen. Als fernere Beweise für diese Annahme diene folgendes: aus der Tradition Zuhris (Balâḏ., S. 63, 15—17) geht hervor, daß die Bewohner der Stadt Dûma keine Kelbiten, sondern aus Ḥira eingewanderte ʿIbâd waren. Diese, die dem Christentum anhingen, waren ansässig, gaben sich mit Handwerk und Handel ab und unterschieden sich dadurch von den nomadisierenden Tanûḫ, die in der Umgebung von Ḥira hausten[2]. Diese ʿIbâd gehörten ferner nicht einem einzigen Stamm an, sondern stellten ein Gemisch von vielen Stämmen dar, deren einigendes Band das Christentum war[3]. Ein Teil dieser ʿIbâd wanderte nach Dûma aus, wo sie sich niederließen. Ihren Zusammenhang mit Ḥira haben sie jedoch nicht verloren, sondern suchten ihn aufrecht zu erhalten[4]. Es bildeten sich also in und um Dûma zwei Klassen von Bewohnern, die voneinander unabhängig waren. Die Banû Kelb, die in der Umgebung Dûmas wohnten, betrieben wohl Ackerbau, Viehzucht und Palmenkultur, während die ʿIbâd, die die städtische Bevölkerung darstellen, sich mit Handel und Handwerk abgaben.

Wenn wir diese Scheidung der Bewohner in Rechnung nehmen, sind wir in der Lage, die Züge M.s gegen Dûma besser beurteilen zu können. Drei Züge hat M. gegen Dûma unternommen. Der erste, im Jahre 5, verlief erfolglos (vgl. Caetani I, 5 a. H. § 4). Die Muslime sind wahrscheinlich gar nicht bis nach Dûma gekommen. Im zweiten Feldzug, im Jahre 6, (vgl. Caetani I, 6 a. H. § 16) gelang es, Abderraḥmân b. Auf, al Aṣbaġ für den Islam zu gewinnen. Mit ihm trat auch ein Teil der Bevölkerung

[1] Vgl. dagegen Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden S. 87 ff.

[2] Vgl. Tab. I, S. 822; Duraid, a. a. O. S. 7; Rothstein, a. a. O. S. 18—22.

[3] Rothstein, a. a. O.

[4] Daraus entstand die Tradition von der Auswanderung Ukaidirs aus Dûmat al Ḥira und der Erbauung Dûmat al Ǧandals.

zum Islam über, während der größte Teil derselben christlich oder heidnisch blieb und somit von M. unabhängig war (s. oben S. 60). Im Jahre 9 unternahm M. einen dritten Feldzug, um sich Dûma vollständig zu unterwerfen. Als die Muslime in die Stadt eindrangen, wurden sie wohl vom Luxus und Reichtum der ʿIbâd geblendet. Einen reichen Kaufmann, den sie wegen seiner luxuriösen Kleidung für einen Fürsten hielten, dürften sie nach Medina mitgeschleppt haben. Die Angabe, daß er ein Kindite war, scheint in seiner reichen Kleidung ihren Ursprung zu haben, denn aus Saʿd Nr. 110 wissen wir, daß die Kinditen sich so zu kleiden pflegten. Wenn wir nun annehmen, daß die reichen und auf einer höheren Kulturstufe stehenden christlichen Bewohner von Dûma weder die barbarische Religion annehmen noch die Ǧizja zahlen wollten und sich deshalb zu einer Rückwanderung nach Ḥîra entschlossen, so erklärt sich daraus die Entstehung der Tradition von der Auswanderung Ukaidirs aus Dûmat al Ǧandal und der Erbauung Dûmat al Ḥîras (s. oben S. 58).

In dieser Weise hat Caetani das Problem zu lösen versucht. Ob sein positiver Vorschlag richtig ist, wage ich weder zu bejahen noch zu verneinen. Dagegen sind die Resultate seiner negativen Kritik als sicher anzusehen. Es ist ihm erstens nachzuweisen gelungen, daß Dûmat al Ǧandal und Dûmat al Ḥîra uralte Ortschaften sind, deren Entstehung voneinander unabhängig ist; zweitens hat er die Historizität der Person Ukaidirs und die Echtheit des Berichtes der Historiker über ihn erschüttert, und drittens hat er nachgewiesen, daß der angebliche Vertrag mit Ukaidir eine durch Interpolationen erweiterte Relation des Vertrages mit den Banû Kelb ist. Diese Resultate sind unanfechtbar.

5. Das Schreiben M.s an die Banû Kelb.

Wahrscheinlich nach der Expedition von Dûmat al Ǧandal kamen mehrere Familien der Kelb zu M. und nahmen den Islam an. Der Grund für ihre Bekehrung wird wohl Furcht vor der anwachsenden Macht M.s gewesen sein[1]. M. stellte ihnen das oben S. 59 mitgeteilte Schreiben aus, das er dem Ḥârita b. Kaṭan mitgab. Wie schon bemerkt wurde, ist an dessen Echtheit nicht zu zweifeln, da es in alter Sprache abgefaßt war, die den Späteren unverständlich war und von ihnen kommentiert werden mußte. Der Inhalt desselben ist nicht ganz klar. Nach den Abgaben, die sie zu entrichten haben, scheinen sie Ackerbau und Viehzucht treibende Familien gewesen zu sein. Wie gewöhnlich verlangt M. von ihnen treue Erfüllung der eingegangenen Verpflichtungen, wofür er ihnen den Schutz Gottes und seines Boten verspricht.

Wenn wir auch dieses Schreiben als echt ansehen, dürfen wir doch nicht annehmen, daß sich alle Kelb zum Islam bekehrt haben. Es werden nur einige Familien gewesen sein, denen auch M. dieses Patent ausstellt. Anderseits darf man nicht mit Caetani (II 1, S. 269/70) annehmen, daß

[1] Dûma, Aʾîla und Taʾima, sagt Wâḳidî, hatten Furcht vor dem Propheten, als sie sahen, daß die Araber dem Islam beigetreten waren (Saʿd Nr. 73).

auch diese heidnisch geblieben sind, indem man die Stellen, die an die Bekehrung erinnern oder von der Pflicht des Gebetes und der Zakât sprechen, als eine spätere Interpolation ansieht[1]. Dafür liegt kein zwingender Grund vor.

6. Das Schreiben an die Dâriten (Banû Lachm).

Die Gesandtschaft der Dâriten und das Schreiben, das M. ihnen ausstellt, werfen ein schwer zu lösendes Problem auf. Schon die ältesten Berichte, die wir darüber haben, gehen auseinander. Wir lassen diese zuerst folgen und schließen dann unsere Bemerkungen an.

Das Schreiben M.s liegt uns in der Relation Ibn Sa'ds, die auf Wâḳidî zurückgeht, und in der Relation Jâḳûts vor.

Sa'd Nr. 19:

Und M. schrieb dem Nu'aim b. Aus[2], dem Bruder Tamîms[3] al Dârî: ihm und seinen Nachkommen[4] solle Ḥibra[5] und 'Aimûn[6] in Syrien gehören, ihr ganzes Gebiet mit Berg und Tal, Wasser und Ackerland, Leibeigenen[7] und Rindern. Niemand soll ihnen diesen Besitz streitig machen und niemand sich unrechtmäßigerweise darin eindrängen; wer ihnen Unrecht tue und etwas von ihnen sich aneigne, auf dem solle der Fluch Gottes, der Engel und aller Menschen ruhen[8]. Geschrieben hat es 'Ali. (Sa'd, a. a. O.)

Jâḳ. II, S. 195:

Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes! Dies ist, was M., der Bote Gottes, Tamîm al Dârî und seinen Genossen geschenkt hat. Ich schenke ihnen Bait'Ainûn, Ḥabrûn Marṭûm und Bait Ibrâhîm[9] . . . . .[10] und alles, was sich darin befindet, als definitive Schenkung[11]. Ich übergebe dieses ihnen und ihren Nachkommen für immer und ewig; wer ihnen Schaden zufügt, der hat Gott Schaden zugefügt. Zeugen sind: Abû Bekr b. Abî Ḳuḥâfa, 'Umar, 'Uṯmân und 'Alî b. Abî Ṭâlib. (Jâḳ., a. a. O.)

[1] Caetani vertritt nämlich die Ansicht, daß die Redensarten wie »nicht Zusammentreiben des Viehes« u. dgl. Abgabenfreiheit bedeuten. Dann wären die Banû Kelb Nichtmuslime, da die Muslime von den Abgaben nicht befreit werden konnten. Dann stände die Aufforderung, Gebet und Zakât einzuhalten, im Widerspruch. Vgl. jedoch gegen diese Auffassung unsere Ausführungen, S. 39.

[2] Vgl. Usd V, S. 21/22; Ḥaǧar 1166/67, Nr. 8278.

[3] Vgl. Usd I, S. 215; Ḥaǧar I, S. 372, Nr. 832.

[4] Vgl. Sa'd Nr. 22, wo sich eine Verheißung M.s auch auf die Nachkommen bezieht.

[5] Das ist Hebron, s. Jâḳ. II, S. 195.

[6] Vgl. Jâḳ. III, S. 764. Nach der Identifikation Wellhausens (Skizzen IV, S. 108, Anm. 4) ist es Αἰνων = עין (Jos 15,34, Ev. Joh. 3,23; ferner Septuaginta zu Gen 38,21).

[7] وانباطها nach Wellhausen: hörige Bauern, etwa soviel wie Fellâḥen. Nach Caetani: Leibeigene oder die Nabatäer jener Gegend.

[8] Vgl. dazu S. 23, Anm. 2.

[9] Marṭûm und Bait Ibrâhim, für welch letzteres Balâḏ. S. 129 Mesǧid Ibrâhîm hat, sind in den geogr. Lexicis nicht nachzuweisen. Miednikoff (Palestina I, S. 351) nimmt an, daß dies verschiedene Namen für Hebron sind.

[10] Im Text steht hier das unverständliche بذمّتهم

[11] In den Lesarten (Bd. V) ist hier عطية بتّ verzeichnet, was besser paßt, als das im Text gegebene unverständliche نطبة بتّ.

Der Hauptunterschied, wodurch sich die beiden Relationen unterscheiden, besteht darin, daß nach Sa'd die Schenkung an Nu'aim b. Aus erfolgt, nach Jâḳût hingegen an Temîm b. Aus. Doch findet sich bei Ibn Sa'd selber noch folgender Bericht, der auf die Autorität Wâḳidîs und Ibn al Kelbîs zurückgeführt wird und manch wichtige Variante aufweist. Nach der Rückkehr von Tabûk[1], heißt es dort, kamen zu M. 10 Mann als Gesandte der Dâriten, darunter Nu'aim und Temîm, die Söhne des Aus. Einer unter ihnen, Hâni' b. Ḥabîb, brachte dem M. einen Schlauch Wein, einige Pferde und ein mit Gold besetztes Kleid als Geschenk. M. nahm die Pferde und das Kleid an, ließ jedoch den Schmuck davon abtrennen und übergab ihn dem 'Abbâs zur persönlichen Verwendung. Dann sagte Temîm: wir haben Nachbarn im romäischen Reich, welche zwei Dörfer Ḥibra, und Bait 'Ainûn, besitzen; wenn nun Gott Syrien in deine Hand gibt, so schenk sie mir. Darauf sagte M.: sie sollen dein sein. Der Kalif Abû Bekr schenkte sie ihm und stellte ihm ein Schreiben darüber aus. Die dâritischen Gesandten blieben bis zum Tode M.s in Medina und M. bestimmte ihnen in seinem Testament eine jährliche Lieferung von 100 Vask Datteln[2]. (Sa'd Nr. 126.)

Ohne vorläufig auf die kritische Würdigung dieser Berichte einzugehen, sei bemerkt, daß sie in folgenden Punkten auseinandergehen: 1. nach Sa'd Nr. 19 erfolgt die Schenkung an Nu'aim, nach Sa'd Nr. 126 (und Jâḳût. a. a. O.) jedoch an Temîm[3]; 2. nach Sa'd Nr. 126 stellt nicht M., sondern der Kalif Abû Bekr die Schenkungsurkunde aus und 3. wird in Sa'd Nr. 126 noch eine Deputatsanweisung M.s an die Dâriten angegeben.

Den unter 1 erwähnten Widerspruch sucht Balâḏurî durch folgenden Bericht auszugleichen: Es erzählt 'Abbâs b. Hišâm von seinem Vater, von seinem Großvater: Tamîm b. Aus, einer von den Banû Dârî b. Hâni b. Ḥabîb von den Laḫm, der auch Abû Ruḳajja genannt wird, kam als Gesandter zum Propheten, und mit ihm war sein Bruder Aus. Da teilte ihnen beiden der Bote Gottes Ḥibra, Bait 'Ainûn und Mesǧid Ibrâhîm[4] zu und stellte ihnen auch darüber ein Schreiben aus. Nachdem Syrien erobert worden war, wurden ihnen diese Ortschaften überwiesen. Als Sulaimân b. 'Abdelmâlik (96—99) an diesem Lehen vorbeiging, betrat er es nicht und sagte: »Ich fürchte mich davor, daß mich der Fluch des Propheten trifft« (Balâḏ. S. 129). Nach diesem Bericht erfolgte also die Schenkung sowohl an Nu'aim als auch an Temîm.

---

[1] Nawawî S. 179 gibt das Jahr 7 an.

[2] Nach Wâḳ. S. 287 (vgl. auch Usd V., S. 118 s. يزيد بن قيس und Ḥaǧar III, S. 1363. Nr. 8806) wies M. den Dâriten 100 Vask aus dem Fünften von Ḥaibar an. B. H. S. 777 nennt auch die Dâriten und unter ihnen Tamîm und Nu'aim unter denen, die mit einem Anteil an der Beute von Ḥaibar bedacht worden sind. Danach hätten diese schon um das Jahr 7 den Islam angenommen; vgl. Anm. 12.

[3] Möglich, daß hier eine alte Korruptel vorliegt, indem die einen Nu'aim, die anderen Temîm (نعم تعم) gelesen haben.

[4] Vgl. oben S. 64, Anm. 9.

Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, daß Tab. I S. 1687 die Gesandtschaft der Dâriten in die Zeit vor Tabûk setzt und die Schenkung nicht kennt.

Es erhebt sich nun die Frage, ob das in Sa'd Nr. 19 überlieferte Schreiben M.s echt ist. M. stellt hier eine Schenkungsurkunde über Teile eines Landes aus, das er noch gar nicht besitzt. Es ist kaum anzunehmen, daß M. selber so fest von der Eroberung Syriens überzeugt war, daß er schon die einzelnen Städte dieses Landes verteilte, noch daß die ungläubigen Beduinen diesen Glauben mit ihm geteilt hätten[1]. Wenn wir ferner die übrigen Schreiben M.s vergleichen, sehen wir, daß M. eine Schenkung nur an seine Zeitgenossen und nicht auch an deren Nachkommen zu machen pflegte, und daß an eine solche gewisse Pflichten gebunden waren, die die anderen auf sich nehmen mußten. Davon ist hier keine Rede. Der Besitz dieser Städte wird dem Nu'aim ohne weiteres zugestanden, und es wird sogar ein jeder verwarnt, ihm denselben streitig zu machen. Wer dies doch tut, so ruht auf ihm der Fluch Gottes. Dieser Ton stellt die Glaubwürdigkeit unseres Schreibens in Frage. Doch schon in alter Zeit gab es einige, die dieses Schreiben als eine Fälschung ansahen. Darüber hat uns Wüstenfeld (Register S. 441—42) einen sehr wertvollen Bericht aufbewahrt, den wir hier folgen lassen. Nach der Eroberung von Syrien, heißt es dort, übergab Abû Bekr dem Temîm[2] jene Ortschaften, und seine Nachkommen, welche unter dem Namen el Dâri in Hebron sehr zahlreich wurden, blieben im ungestörten Besitz derselben, bis ums Jahr 490 der Statthalter von Syrien ihnen denselben streitig machte; er trug die Sache dem Ḥanefiten Abû Ḥâmid el Harawî, Ḳâdî von Jerusalem, vor, und da sich die Dâri auf ihren Schenkungsbrief beriefen, gab er den Bescheid: dieser Brief ist ungültig, weil Muḥammed verschenkt hat, was er nicht besaß. Indes berief der Statthalter noch die Rechtsgelehrten und Abû Ḥâmid el Ġazzâli, welcher damals in Jerusalem war, gab das Urteil ab: »Jener Ḳâdî ist im Unrecht; der Prophet spricht: mir ist die ganze Erde übergeben; er hat Schenkungen im Paradiese gemacht und dem und dem das und das Schloß verheißen; was er versprochen hat, ist gültig, und was er verschenkt hat, ist recht.« Der Statthalter und der Ḳâdî zogen sich beschämt zurück, und die Familie Temims behielt, was sie hatte. Jener Schenkungsbrief wurde von ihnen aufbewahrt, bis ihn der Chalif el Mustanǧid (1160—70) als ein merkwürdiges Dokument ankaufte und in seine Bibliothek nach Bagdad bringen ließ (Wüstenfeld, a. a. O.).

Wir wollen uns nicht in einen theologischen Streit mit al Ġazzâli einlassen, ob M. das, was er nicht besessen hat, hat verschenken können oder nicht. Für uns besteht vielmehr folgende Frage: hat M. die beiden Städte verschenkt oder nicht? Die Antwort darauf muß verneinend sein. Dies wäre ja, wie Wellhausen (a. a. O.) richtig bemerkt, »eine Schenkung in partibus infidelium, da ja Palästina und Syrien von den Muslimen noch nicht erobert waren. So festen Glauben in eventum hatte M. wahrschein-

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen IV, S. 90, Anm. 1.

[2] Wüstenfeld folgt der Relation Jâḳûts.

lich selber nicht, geschweige daß er ihn in Ismael gefunden hätte.« Dieses eine Argument vermag die Frage zu entscheiden. Ferner weisen auch die Differenzen in den verschiedenen Relationen dieser Urkunde (s. oben S. 65) auf die Unechtheit derselben hin. Was Sa'd Nr. 126 betrifft, wonach der Kalif Abû Bekr die Schenkungsurkunde ausgestellt hat, so glauben wir, daß dies eine spätere Korrektur ist. Da der Ḳâḍi von Jerusalem die Schenkung für ungültig erklärte, weil M. verschenkt hatte, was er nicht besaß, wurde die Urkunde dahin korrigiert, daß die Schenkung von Abû Bekr und nicht von M. stammt (vgl. Wellhausen, a. a. O., S. 182, Anm. 1).

Wenn wir sehen, daß die Schenkungsurkunde unmöglich von M. ausgestellt sein konnte, wollen wir zu erklären versuchen, wie diese Fälschung entstanden ist. Wie aus Wâḳ. S. 287 und B. H. S. 777 hervorgeht, hatten sich die Dâriten oder richtiger die Familie Temîm schon vor dem Jahre 7 zum Islam bekehrt[1], denn M. verleiht ihnen Anteil an der Beute von Ḫaibar. Die Annahme Miednikoffs, daß die Dâriten erst nach der Rückkehr von Tabûk zum Islam übergetreten sind und nur deshalb an der Stelle, wo die Beute von Ḫaibar verteilt wird, erwähnt werden, weil die Anweisung auf 100 Wasḳ (s. oben S. 65), aus dieser Beute zu liefern ist, ist unhaltbar. Es fehlt jede Begründung für dieselbe. Wir bleiben also bei der Angabe Wâḳidîs und B. H.s, daß die Dâriten schon um die Zeit zum Islam übergetreten waren. Diese Familie (des Temîm) war wohl reichbegütert und hatte großen Grundbesitz besessen. Auf irgendeinem Wege waren sie nach der Eroberung Palästinas in den Besitz von Hebron und Ainûn gelangt. Ihre Berechtigung auf diesen Besitz haben sie von einer gefälschten Urkunde hergeleitet, nach welcher ihnen M. den Besitz dieser Ortschaften nach der Eroberung Syriens zugestanden haben soll. Wir wissen ja aus anderen Quellen, daß nach dem Tode M.s viele solcher gefälschten Urkunden auftauchten, in welchen den Besitzern derselben große Privilegien zugestanden werden. Als Beispiel mag das Schreiben M.s an die Ḫaibariten dienen (s. oben S. 48 ff.) Auch das Schreiben an Nu'aim oder Temîm sollte dazu dienen, den an sich gerissenen Besitz rechtmäßig zu bestätigen. Der Schwindel blieb unaufgedeckt, bis erst im Jahre 490 d. H. der Ḳâḍi von Jerusalem auf denselben aufmerksam machte. Freilich wurden damals solche Fragen nicht vom historischen, sondern vom theologischen Standpunkt aus entschieden. Deshalb konnte es dazu kommen, daß el Ġazzâlî durch eine theologische Spitzfindigkeit den Ḳâḍi beschämte und die Familie Temîm in ihrem Besitz blieb. Nach unserer Ansicht jedoch war der Ḳâḍi in vollem Recht. Die angebliche Schenkungsurkunde M.s an Temîm al Dârî ist eine plumpe Fälschung aus nachmohammedanischer Zeit.

Zum Schluß soll noch die Darstellung Miednikoffs (Palestina I, S. 351 ff.) gebracht werden. Miednikoff hält dieses Schreiben aus folgenden Gründen für echt. In Tabûk schloß M. die Verträge mit Maḳnâ, Aïla, Ġarbâ und Aḏruḥ. Außerdem nahm um diese Zeit Ḫâlid die Stadt Dûmat al Ġandal

[1] Vgl. auch Tab., a. a. O., der die Gesandtschaft der Dâriten in die Zeit vor Tabûk verlegt.

ein. Dadurch und durch die genannten Verträge hatte M. freie Hand, gegen Syrien zu ziehen. Doch konnte er nicht daran denken, weil sein Heer dafür nicht stark genug war. Außer den genannten Gesandtschaften kamen noch viele andere nach Tabûk, um dort mit M. Friedensverträge zu schließen. Unter diesen befanden sich auch Dâriten. M. versprach sich aus einer Koalition mit ihnen viel Nutzen bei einer eventuellen Expedition gegen Syrien. Es ist also kein Wunder, daß sie sich von M. etwas als Lohn erbeten haben, was noch nicht erobert war. Denn nicht nur sie, sondern auch M. glaubte sicher, daß Palästina erobert werden wird. Diesen Glauben teilten auch viele, die in Tabûk anwesend waren. So dachte auch einer vom Stamm Ḫuḍâ'a, und zwar Abû Ṯa'laba al Ḥašanî (vgl. UsdV, S. 155; Ḥağar IV, S. 50, Nr. 177), der den Propheten um ein Gut bat, das noch im Besitz der Romäer war. So sehen wir, daß noch viele andere an die Eroberung Syriens geglaubt haben. M. hat das Versprechen, den Dâriten die zwei Städte zu schenken, nichts gekostet; dagegen hat es ihm insofern viel eingebracht, als diese im Falle eines Krieges treu zu ihm halten würden. Weil er sie nun nötig hatte, behielt er sie bei sich bis zu seinem Tode. Auch sie 'zogen nicht fort, weil sie die Expedition gegen Syrien jeden Augenblick erwarteten und zu ihrer Sippe als reiche Leute heimkehren wollten. Inzwischen verging das Jahr 9. Auch im Jahre 10 konnte M. an keinen Zug denken. Südarabien war nämlich unruhig und außerdem war er mit der Organisation der Ṣadaḳa beschäftigt. Wie er nun seinen Tod herannahen fühlte, wollte er sich ihnen dankbar zeigen und vermachte ihnen 100 Wasḳ jährlich.

Miednikoff kommt nun zum Ergebnis, daß die Dâriten wohl von der bevorstehenden Eroberung Syriens überzeugt sein konnten und daß auch M. daran geglaubt habe. Deshalb kann die Schenkung erfolgt sein. Die Differenz in der Überlieferung, ob nämlich die Schenkung an Nu'aim oder an Temîm erfolgt war (s. oben S. 65), sucht er dadurch auszugleichen, indem er annimmt, daß entweder beide gemeinsam dort herrschten (vgl. Balâḏ., a. a. O.) oder nur Temîm allein (gegen den alleinigen Widerspruch von Sa'd Nr. 19).

So scharfsinnig auch die Kombination Miednikoffs ist, ist sie dennoch zu verwerfen. Seine Darstellung vermag nicht die von uns gegen die Echtheit dieser Urkunde vorgebrachten Beweise zu widerlegen. So hat er es gar nicht versucht, den auffälligen Widerspruch zwischen Sa'd Nr. 19 und Nr. 126, ob nämlich M. oder Abû Bekr diese Urkunde ausgestellt hat, zu erklären. Er übergeht denselben, ohne ihn auch nur zu erwähnen! Die Beweise, die Miednikoff für die Echtheit unserer Urkunde gebracht hat, lassen sich sehr leicht widerlegen. Erstens sprechen gerade die Verträge, die M. mit Maḳnâ, Aïla usw. geschlossen hat, gegen die Echtheit unseres Schreibens. Jene sind im allgemein üblichen Stil gehalten, enthalten die Pflichten, die die Vertragschließenden auf sich genommen haben, und die Rechte, die ihnen M. zugestanden hat. Unser Schreiben kennt keine Pflichten. Zweitens ist die Geschichte von Abû Ṯa'laba, die Miednikoff ebenfalls als Beweis vorbringt, einfach erlogen. Wie schon oben

(s. S. 67) bemerkt wurde, tauchen nach dem Tode M.s eine ganze Anzahl solcher Schenkungen auf, die alle auf den Propheten zurückgehen sollen und die alle natürlich gefälscht sind. Die Erklärung endlich, die Miednikoff für das Verweilen der Gesandten in Medina und für die testamentarische Anweisung M.s an dieselben gibt, läßt sich nicht halten. Wie kann man annehmen, daß M., der kein Testament hinterließ (vgl. Caetani II 1, S. 290), nur an die Dâriten dachte. Ferner hatten sie ihre Treue noch gar nicht bewiesen, weswegen er sie im Testament hätte erwähnen sollen. Wir bleiben deshalb bei unserer oben niedergelegten Ansicht, daß das Schreiben M.s an Nu'aim oder Temîm al Dârî eine Fälschung aus nachmohammedanischer Zeit ist.

7. Die Gesandtschaft der Ṯaḳîf.

Das Verhalten der Stämme, die um Ṭâ'if wohnten, und deren allmählicher Anschluß an M. zwang auch die Ṯaḳîf, ihren alten Widerstand aufzugeben und auch ihrerseits dem Propheten zu huldigen. Dieser Schritt der Ṯaḳîf ist ein Triumph der Macht M.s, und es wundert uns daher nicht, wenn wir über deren Bekehrung ausführliche Berichte bei den arabischen Historikern finden. Die Bedeutung des Ereignisses entschuldigt die Ausführlichkeit und Breite der Tradionisten.

Die Geschichte der Bekehrung der Ṯaḳîf[1] war nach dem Bericht der arabischen Historiker folgende: 'Urwa b. Mas'ûd[2], den die Ṯaḳafiten nach Ǧuraš[3] geschickt hatten, um dort Kriegsmaschinen zu bestellen, kehrte von seiner Mission zurück, als M. die Belagerung von Ṭâ'if schon aufgehoben hatte. Bald jedoch bekehrte er sich zum Islam, legte in Medina das Glaubensbekenntnis ab und kehrte mit Erlaubnis M.s in seine Vaterstadt Ṭâ'if zurück, um dort als Prediger des neuen Glaubens zu wirken. Es fiel gleich nach seiner Ankunft seinen Mitbürgern auf, daß er die gewöhnlichen, heidnischen Riten nicht mitmachte. Doch sie glaubten, er hätte diese aus Müdigkeit wegen des langen Weges unterlassen. Als er jedoch am nächsten Morgen auf den Söller seines Hauses stieg und das Gebet ansagte, schoß auf ihn Waḥb b. Ǧâbir, einer von den Aḥlâf, zu denen auch 'Urwa gehörte, und traf seine Pulsader. 'Urwa starb als Glaubensheld an dieser Wunde und ließ es nicht zu, daß sein Blut gerächt werde. Er bat sich nur aus, daß man ihn bei den in Ṭâ'if gefallenen Muslimen bestatte, was auch geschah. Der Sohn des Ermordeten, Abû Maliḥ, und sein Bruderssohn sagten sich von den Ṯaḳafiten los, wanderten nach Medina aus und ließen sich dort als Schützlinge Gottes und M.s und als Eidgenossen ihres Oheims Abû Sufjân b. Ḥarb nieder (vgl. B. H. S. 914; Wâḳ. S. 381; Sa'd Nr. 97; Tab. I, S. 1687—88).

M. erkundigte sich bei den beiden Flüchtlingen nach ihrem bisherigen Häuptling Mâlik b. Auf. Als er hörte, daß er in Ṭâ'if ist, ließ er ihm sagen,

[1] Ramaḍân des J. 9. als M. von Tabûk zurückkehrte (B. H. S. 914).
[2] Vgl. Usd III, S. 405—6; Ḥaǧar II, S. 1137 Nr. 9892.
[3] Vgl. Jâḳ. II, S. 59 s. v.

daß er ihm seine Familie und sein Gut wiedergeben will und noch 100 Kamele dazu, wenn er nur zum Islam übertritt. Mâlik war damit einverstanden, erschien bei M. und bekam, was ihm versprochen wurde. Darauf sagte er zu M.: »O Bote Gottes! Ich will dir gut sein für die Ṯaḳîf, ich will über ihr Weidevieh herfallen, bis sie als Muslime zu dir herkommen.« Dafür wurde er von M. über die Muslime seines Volkes und über die Hawâzinstämme gesetzt, die in der Nähe von Ṭâ'if hausten. M. konnte beruhigt sein, denn in bessere Hände hätte er seine Sache nicht legen können. Mâlik spielte den Ṯaḳîf gar übel mit. Er überfiel ihr Vieh, raubte es ihnen von der Weide weg und brachte sie so fast an den Bettelstab. Dadurch wurden die Ṯaḳîf ganz mürbe gemacht und begannen ernstlich daran zu denken, ihren Widerstand gegen M. aufzugeben (Sa'd, a. a. O.)[1].

Die Ṯaḳafiten sahen sich also gegenüber dem immer weiter sich ausbreitenden Islam wehrlos und vereinsamt und wagten nicht, einen Schritt aus ihrer Festung zu tun. 'Amr b. Umajja von den Banû 'Illâġ, der einer der geriebensten Leute seiner Zeit war, benutzte diese Gelegenheit und legte in einer Unterredung mit 'Abdjalil b. 'Amr diesem die Aussichtslosigkeit ihres Widerstandes gegen M. dar. 'Abdjalil und auch die Mitglieder der Ratsversammlung von Ṭâ'if sahen ein, daß man mit M. Frieden schließen müsse, wenn man zur Ruhe gelangen wolle. 'Abdjalil wurde nun mit einer Deputation zu M. geschickt, um über den Übertritt zum Islam zu unterhandeln. Auf dem Wege zu M. im Wâdi Ḳanât trafen sie ihren Landsmann Muġîra b. Su'ba, an dem gerade die Reihe war, die Kamele zu hüten[2]. Dieser lief gleich voran, um M. die Ankunft der Ṯaḳafiten zu melden. Auf dem Wege traf er jedoch Abû Bekr, der ihn bat, es ihm zu überlassen, M. diese frohe Botschaft zu überbringen. M. war darüber hocherfreut, empfing die Gesandtschaft sehr freundlich und nahm auch keinen Anstoß daran, als sie ihn mit dem heidnischen Gruß begrüßten. Sie wohnten bei ihrem Landsmann Muġîra, doch schlug ihnen M. auch Hütten im Raum der Moschee auf.

Als nun die Ṯaḳafiten die Verhandlungen eröffneten, auf Grund deren sie zum Islam übertreten sollten, verlangten sie, daß ihnen M. das Huren[3] gestatte, was sie damit begründeten, daß sie lange Zeit vom Hause fern sind; daß es ihnen ferner erlaubt sei, Zinsen zu nehmen und Wein zu trinken, und daß sie vom Gebet dispensiert sein sollten und auch ferner-

---

[1] Mâliks Unternehmen gegen die Ṯaḳîf wird nur von Ibn Sa'd (Autorität Wâḳidîs) berichtet. Die anderen Quellen kennen es nicht. Doch ist es historisch, da es in die Kette der Ereignisse hineinpaßt.

[2] Es ist mehr als zweifelhaft, ob sich Muġîra dort nur zufällig aufhielt. Vielleicht kam er dorthin mit der Absicht, die Deputation zum Übertritt zu überreden und sie bei M. einzuführen.

[3] Darunter ist nicht etwa eine gewerbsmäßige Prostitution zu verstehen, sondern wir haben hier die Polyandrie vor uns, wie sie vor M. in Arabien allgemein geherrscht hat und keine Schande weder für den Mann, noch für die Frau, noch für die aus dieser Verbindung entsprungenen Kinder war, vgl. Caetani II 1, S. 278, Anm. 1.

hin ihrem Götzen Lât[1] dienen dürften[2]. M. schlug diese Forderungen rundweg ab. Die Ṯaḳafiten gaben sich auch zufrieden, nur wegen der Lât handelten sie. Doch M. blieb standhaft und gab nicht nach. Ja, er bestand sogar darauf, daß sie sofort zerstört werde. Nur in dem Punkt gab er nach, daß sie sie nicht selber zerstören sollen, sondern ihr früherer Landsmann Muġîra b. Šu'ba und Abû Sufjân.

Als sie abgezogen waren, machte M. den 'Utmân b. Abî-l'Âṣ[3] zu ihrem Anführer, weil er, obwohl der jüngste unter ihnen, dennoch der eifrigste Muslim war (vgl. B. H. S. 914—17; Wâḳ. S. 382—84; Sa'd Nr. 97; Tab. I, S. 1688—91).

Nach der Angabe aller angeführten Quellen schloß M. bei dieser Gelegenheit einen Vertrag mit den Ṯaḳafiten. Bei Ibn Sa'd finden wir folgende Notiz, die sicherlich darauf Bezug nimmt: »M. schrieb den Ṯaḳîf, es solle ihnen der Schutz Gottes und der Schutz Muhammads b. 'Abdallâh[4] gewährt werden auf Grund dessen, was er ihnen geschrieben habe. Ḫâlid b. Sa'îd war der Schreiber und Ḥasan und Ḥusein[5] die Zeugen; und der Prophet übergab das Schreiben an Numair b. Ḫaraša« (Sa'd Nr. 62). Hier wird also ein Schreiben M.s angekündigt, das die Bedingungen enthalten soll, auf Grund deren die Ṯaḳîf den Schutz Gottes und M.s erhalten. In keiner Quelle finden sich jedoch weder Wortlaut noch Inhalt dieses Schreibens. Das fällt uns unangenehm auf und macht uns den Angaben der arabischen Überlieferer gegenüber mißtrauisch. Hat doch Ibn Sa'd in seine Sammlung eine ganze Anzahl von Schreiben aufgenommen, denen nur sehr geringe Bedeutung zukommt, während er gerade bei einem solch wichtigen Ereignis wie die Bekehrung der Ṯaḳîf, der so langwierige Verhandlungen vorausgingen, gänzlich versagt. Die arabischen Historiker berichten ganz ausführlich über die Verhandlungen, die zwischen M. und den Ṯaḳafiten stattfanden, und erzählen, daß die letzteren in allen ihren Forderungen nachgaben, schweigen jedoch darüber, ob und welche Konzessionen M. den Ṯaḳîf gemacht hat. Die Bekehrung derselben bedeutete einen Sieg für M., der ihn auch manche Zugeständnisse gekostet haben wird. Diese Erwägungen führen uns zur Annahme, daß die späteren arabischen Überlieferer den Vertrag M.s mit den Ṯaḳîf wohl unterdrückt haben, weil sein Inhalt mit ihrem theologischen System nicht in Übereinstimmung gestanden haben mag. Eine Spur dieser Zugeständnisse finden wir in der Erleichterung des

[1] Diese vier Bitten kennt nur Wâḳ. S. 383; B. H. S. 916 und Tab. I, S. 1690 kennen nur die Bitte um Beibehaltung der Lât und Dispensierung vom Gebet, während Sad a. a. O. nur die Bitte um Beibehaltung der Lât kennt.

[2] Vgl. Wellhausen, Reste[2] S. 29ff.

[3] Sa'd. a. a. O., liest 'Amr b. Abî-l'Âṣ.

[4] Auffällig ist es, daß M. hier ebenso wie im Vertrag von Ḥudaibîja mit seinem Vaternamen zeichnet und daß die Bezeichnung رسول الله fehlt.

[5] Diese zwei Namen sind spätere Interpolationen. denn nach Ḥağar I, S. 673, l. Z. war Ḥasan im Jahre 3 und ib. S. 682, Z. 1 Ḥusain im Jahre 4 geboren. Der erstere war damals nur 6 und der letztere nur 5 Jahre alt!

Fastens am Ramaḍân[1], die ihnen M. gewährte, und ferner darin, daß er das Gebiet des heidnischen Heiligtums von Waǧǧ[2] für heilig erklärte. Darüber berichten B. H. S. 918—19; Wâḳidî S. 385 und Sa'd Nr. 62 folgendes: »Es baten die Gesandten der Ṯaḳîf den Boten Gottes, er möge ihnen den Bezirk von Waǧǧ zum Ḥaram[3] machen; das tat er im folgenden Schreiben:

Dies ist ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an die Gläubigen. Die Bäume und das Wild von Waǧǧ dürfen nicht gefällt und nicht getötet werden[4]. Wer dabei betroffen wird, soll festgenommen[5] und zum Propheten gebracht werden. Das ist der Befehl des Propheten Muḥammad b. 'Abdallâh, des Boten Gottes, den auf sein Geheiß Ḫâlid b. 'Abdallâh[6] niedergeschrieben hat. Also handle niemand zuwider[7] zu seinem eigenen Schaden inbetreff dessen, was M., der Bote Gottes, befohlen hat« (Sa'd Nr. 62).

An der Authentie dieses Schreibens läßt sich aus folgendem Grunde nicht zweifeln: Ṭâ'if war ein alter Sitz heidnischer Götzen, und sein Gebiet erhält jetzt dieselben Rechte wie das von Mekka. Spätere werden sich ja nicht so weit vergessen haben, einer alten heidnischen Kultusstätte die Rechte Mekkas zu verleihen! Von M. können wir es verstehen. Wenn sich auch die Ṯaḳîf durch die Überfälle Mâliks einerseits und durch den sich immer weiter ausbreitenden Islam anderseits gezwungen sahen, mit M. Frieden zu schließen, so bildeten sie dennoch eine ansehnliche Macht, die auch auf Entgegenkommen und Zugeständnisse von seiten M.s Anspruch erheben durfte. Als ihre Deputation nach Medina kam und M. mit dem heidnischen Gruße begrüßte, verwies er sie nicht und war dennoch freundlich zu ihnen (s. oben S. 70). Dies beweist, wie sehr es ihm daran lag, sie auf seiner Seite zu haben. Er wird ihnen deshalb nicht alle ihre Forderungen abgeschlagen, sondern auch wichtige Zugeständnisse gemacht haben. Zu diesen gehört die Heiligsprechung des Gebietes von Waǧǧ. Während die übrigen Vorrechte, die ihnen M. gewährt haben mochte, infolge des

---

[1] Dies scheint aus B. H. S. 917, Z. 5ff. und Wâḳ. S. 383, Z. 6 v. u. hervorzugehen.

[2] Waǧǧ ist ein Name für Ṭâ'if (Jâḳ. III, S. 497, 5).

[3] Über Ḥaram und Ḥimâ vgl. Robertson-Smith, a. a. O. S. 103—07.

[4] انّ عضاه وجّ وصَيْدَه لا يُعضَد. Dieser Satz ist schwer verständlich, da عضد doch nicht vom Wild (صَيْد) gebraucht werden kann. Wellhausen übersetzt im Wâḳ. a. a. O.: »nicht verletzt werden«, im Sa'd hilft er sich dadurch, daß er ein neues Verbum einschiebt und übersetzt: »dürfen nicht gefällt und nicht getötet werden«. Herr Dr. F. Kern will statt وَوَصِيدَه: وَصَيْدَه lesen (diesem Vorschlag stimmt auch Herr Dr. J. Löw-Szeged zu). وَصِيد soll »Rasenpflanze« bedeuten und im Gegensatz zu عضاه »Baum« stehen, ist aber sonst nicht zu belegen.

[5] B. H. und Wâḳ. fügen hinzu: »soll Hiebe haben und die Kleider verlieren«. Dies bedeutet eine Verschärfung der Prügelstrafe (vgl. Wellhausen, Skizzen IV, S. 129, Anm. 1).

[6] Falsch für Ḫâlid b. Sâ'id (Wâḳ., a. a. O.).

[7] Statt des unverständlichen يتعديه (Sa'd), lies يَتَعَدَّه (B. H.).

religiösen Übereifers der arabischen Überlieferer verloren gegangen sind, ist uns dieses wichtige Privileg erhalten geblieben. Dieses verhilft uns auch dazu, den religiösen Wert der Bekehrung der Ṯaḳîf richtig einzuschätzen. Ein Volk, das lange hin und her handelt, um seine alten heidnischen Sitten beibehalten zu dürfen, wird doch nicht plötzlich in ein aus Überzeugung bekehrtes Volk umgewandelt, wenn ihm nicht gestattet wird, seine Sitten beizubehalten, besonders, wenn man bedenkt, daß die sogenannte Bekehrung nur durch drohende politische Vereinsamung hervorgerufen wurde (s. oben S. 70). Wir sind daher berechtigt, anzunehmen, daß der Islam keinen festen Fuß unter den Ṯaḳîf gefaßt hat, und daß ihr Anschluß an M. rein politischer Natur war. ʿAmr b. Umaǧǧa und ʿAbdjalîl haben, entweder weil sie tatsächlich einsahen, daß ein weiterer Widerstand gegen M. aussichtslos ist oder weil sie vielleicht heimlich zu M. hielten, die Ratsversammlung von Ṭâʾif zu überreden gewußt, mit M. einen Friedensvertrag zu schließen. Man rechnete wohl von vornherein damit, daß man von M. Zugeständnisse religiöser Natur erhalten wird. M. war der Anschuß der Ṯaḳîf sehr willkommen, und er entschloß sich zur Verleihung mancher wichtiger Privilegien, so vor allem zur Heiligsprechung des Gebietes von Waǧǧ[1]. Die Bekehrung, die nur eine äußerliche gewesen ist und nur dazu diente, den politischen Anschluß zu bekunden, hat sich wohl nur auf den Kreis der Gesandtschaft beschränkt. Daß das Volk stark im Heidentum steckte, beweist die Geschichte von der Zerstörung der Lât (vgl. B. H. S. 917—18; Wâḳ. S. 384—85). Es ist also Muǧiras Aussage, daß es kein arabisches Volk gab, das gesunder im Islam und weiter von Falschheit gegen Gott und sein Buch wäre (Saʿd Nr. 97), mit großer Vorsicht aufzunehmen (vgl. Caetani II 1, S. 275—79).

8. Die Bekehrung der Banû ʿUḳail b. Kaʿb (ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa).

Im Jahre 9[2] sollen sich mehrere Stämme[3] der ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa[4] zum Islam bekehrt haben. Wir behandeln hier nur diejenigen, die von M. Schreiben erhalten haben, und wenden uns zunächst den Banû ʿUḳail b. Kaʿb zu.

Nach einer Tradition Ibn al Kalbîs begaben sich Rabîʿ b. Muʿâwija[5], Muṭarrif b. ʿAbdallâh[6] und Anas b. Ḳais[7] zu M., nahmen den Islam an

[1] Über die rechtlichen Folgen einer solchen Heiligsprechung s. Robertson-Smith, a. a. O.

[2] Vgl. Saʿd Nr. 85.

[3] Vgl. Caetani II 1. S. 295—98.

[4] Sie wohnten an der Grenze von Ḍarîja, östlich von der Straße, die von Mekka nach Medina führt. In ihrem Gebiet lag der aus dem Kriege mit Madḥiǧ berühmte Ort Faif er-Riḥ, Sillâ und der bekannte Brunnen Bîr Maʿûna (Wüstenfeld, Register S. 64; Caetani II 1, S. 91. Anm. 1).

[5] Vgl. Haǧar I, S. 1033, Nr. 2571.

[6] Vgl. ib. III, S. 864, Nr. 3028.

[7] Vgl. ib. I, S. 137, Nr. 273.

und huldigten ihm für sich und für diejenigen unter ihren Volksgenossen, die mit ihnen hielten. Da schenkte ihnen M. al ʿAḳîḳ, einen Landstrich mit Quellen und Palmen, der später ʿAḳîḳ der Banû ʿUḳail[1] genannt wurde, und stellte ihnen darüber auf rotem Leder folgendes Schreiben aus: »Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes! Dies ist es, was M., der Bote Gottes, Rabîʿ, Muṭarrif und Anas gegeben hat. Er hat ihnen al ʿAḳîḳ gegeben, so lange sie das Gebet verrichten, das Almosen (zakât) entrichten, hören und gehorchen. Er hat ihnen aber nichts gegeben, worauf einem Muslimen ein Recht zusteht« (Saʿd Nr. 87). Der Brief blieb in der Hand Muṭarrifs.

Da der vorliegende Bericht zu kurz gehalten ist, läßt sich aus ihm sehr wenig auf die Geschichte der Bekehrung der Banû ʿUḳail schließen. Folgendes steht jedoch fest: Nicht der ganze Stamm, sondern nur einige Familien desselben nahmen den Islam an. Die drei Leute, die hier genannt werden und die wahrscheinlich eine führende Rolle in ihrem Stamme spielten, huldigten für sich und für diejenigen ihres Stammes, die zu ihnen hielten. Es war also nur eine Partei, die sich um die Genannten scharte und mit ihnen zum Islam übertrat. Die Schenkung M.s erfolgte auch nur an diese drei Leute. Durch eine solche Schenkung verstand es M., strebsame Scheiche an sich zu ziehen, die dann bestrebt waren, den Islam unter ihren Stammesgenossen zu verbreiten. Diese wiederum suchten ihre Bundesgenossen unter den Muslimen, um sich mit deren Hilfe gegen die herrschenden Familien behaupten zu können (vgl. Sprenger III, S. 513—14). So waren M. und die Beduinenhäuptlinge auf gegenseitige Unterstützung angewiesen. In unserm Fall dürfte es ebenso gewesen sein. M. schenkt den drei Leuten, die zu ihm gekommen sind, eine Landschaft, solange sie die Hauptgebote des Islams erfüllen. Natürlich dürfen die Rechte der alten Muslime dabei nicht geschmälert werden. Durch diese Schenkung gewann er die drei Leute als Missionare des Islams unter ihrem Stamme. Der politische Anschluß ist formell durch den Akt der Huldigung vollzogen. Daran lag es ja M.; wie weit der Glaube in die Masse gedrungen war, das beschäftigte ihn weniger.

Es hätte sich erübrigt, den anderen sagenhaften Bericht über die Bekehrung einiger ʿUḳailiten und das Schicksal des ʿAḳîḳ zu bringen, wenn nicht Sprenger eine kuriose Konstruktion aus den beiden Berichten gemacht hätte, die auf das entschiedenste zurückgewiesen werden muß. An derselben Stelle (bei Ibn Saʿd) berichtet nämlich Ibn el Kelbi, daß Abû Ḥarb b. Ḥuwailid b. ʿÂmir b. ʿUḳail[2] bei M. erschien und daß ihm M. den Ḳurân vortrug und ihn aufforderte, den Islam anzunehmen. Als echter Wüstenaraber konnte sich nicht Abû Ḥarb dazu geradelos entschließen und wollte darum losen. Er nahm zwei Pfeile, schrieb auf den einen »alte Religion« und auf den andern »neue Religion«. Dreimal loste er und immer kam die »alte Religion« heraus. Da wollte er nicht den Islam an-

[1] Aḳîḳ ist auf dem Wege von Jamâma nach Jemen gelegen (vgl. Jâḳ. III, S. 700, Z. 4 und Wüstenfeld, Register S. 327, s. Mutarraf b. Abdallah).

[2] Vgl. Ḥaǧar IV, S. 77, Nr. 266.

nehmen. Hernach kam er zu seinem Bruder ʿIḳâl b. Ḫuwailid und sagte ihm, M. habe ihm den Islam angetragen und die Oase al ʿAḳîḳ versprochen[1], wenn er sich bekehre. Um ihn vom Islam abzuhalten, schenkte ihm ʿIḳâl mehr Land als ihm M. versprochen hatte, und zwar schenkte er ihm den unteren Teil von al ʿAḳîḳ und die Quellen darin. Später erschien ʿIḳâl ebenfalls bei M. Dieser trug auch ihm den Islam an. Zweimal gab er ausweichende Antworten; als ihn jedoch M. zum drittenmal aufforderte, ließ er sich bekehren.

Es braucht wohl kaum bewiesen zu werden, daß dieser Bericht legendar ist. So versteht man z. B. nicht, wie ʿIḳâl, der doch seinen Bruder vom Islam abhält, dann selber zu M. hingeht und sich von ihm überreden läßt. Ferner steht dieser Bericht betreffs der Schenkung von al ʿAḳîḳ in offenem Widerspruch zum obigen. Sprenger (III, S. 512/13) hat nun diese Widersprüche in folgender Darstellung zu vereinigen gesucht:

Abû Ḥarb kommt nach Medina, dort trägt ihm M. den Islam an, den er jedoch nicht annehmen will. M. will ihn jedoch gewinnen und verspricht ihm al ʿAḳîḳ. Abû Ḥarb will jedoch nicht den Glauben heucheln und schließt mit M. einen Neutralitätsvertrag, wonach ʿUḳailiten und Muslime sich weder bekriegen noch berauben sollten. Wie er nach Hause kommt und die Geschichte seinem Bruder ʿIḳâl erzählt, schenkt ihm dieser den unteren Teil des ʿAḳîḳ, um ihn vom Islam abzuhalten. Nach einiger Zeit geht Abû Ḥarb nach Medina, um sich diese Ländereien vom Propheten verbriefen zu lassen. Es waren ihm jedoch schon andere ʿuḳailische Scheiche zuvorgekommen, und zwar Muṭarrif mit zwei anderen Männern, denen M. das oben angeführte Schreiben ausstellte. So weit reicht Sprengers Darstellung. Wie er dazu kam, einen Neutralitätsvertrag zwischen Abû Ḥarb und M. einzuschieben, der sich in keiner Quelle findet um die Berichte ihrer Widersprüche zu entkleiden, um sie dann auszugleichen, ist ein Rätsel. Sprenger gibt keine Quelle für seine Darstellung an und schreibt in einem Stil, als hätte er es so in den historischen Berichten vorgefunden.

9. Die Bekehrung der Banû-l Bakkâʾ (ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa).

Nach einer Tradition Wâḳidîs kamen im Jahre 9[2] folgende Abgesandte der Banû-l Bakkâʾ, einem Zweigstamme der ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa, nach Medina, um sich zum Islam zu bekehren: Muʿâwija b. Ṯaur b. ʿUbâda b. al Bakkâʾî[3], der damals 100 Jahre alt war und den sein Sohn Bišr[4] begleitete, al Fuġaiʿ b. ʿAbdallâh b. Ǧundaʿ b. al Bakkâʾî[5] und ʿAbdʿamr al

[1] Davon war oben keine Rede.
[2] Dieses Datum gibt Wâḳidî bei Tab. I, S. 1720, an.
[3] Vgl. Usd IV, S. 383; Ḥaǧar III, S. 880, Nr. 3072; Wüstenfeld. Register S. 300.
[4] Vgl. Usd I, S. 190; Ḥaǧar I, S. 316, Nr. 975.
[5] Vgl. Usd IV, S. 154; Ḥaǧar III, S. 394, Nr. 1074; Wüstenfeld, a. a. O., S. 162.

Bakkâ'i[1] genannt al Aṣamm. M. empfing sie in aller Gastfreundschaft und ließ ihnen bei ihrer Abreise Gastgeschenke geben (Sa'd Nr. 90).

Nach einer Tradition Ibn al Kelbîs stellte M. bei dieser Gelegenheit dem al Fuǧaiʿ folgendes Schreiben aus: »Von M. dem Propheten für al Fuǧaiʿ und für die, welche ihm folgen, den Islam annehmen, das Gebet feiern, das Almosen (zakât) bringen, Gott und seinem Boten gehorchen, von der Beute den Fünften Gottes abgeben, dem Propheten und den Seinen beistehen und Zeugen für ihren Islam stellen und sich von den Götzendienern scheiden: die sind sicher in der Sicherheit Gottes und in der Sicherheit Muhammads« (Sa'd, a. a. O.).

Der Stil, in dem unser Schreiben gehalten ist, ist der allgemein bekannte. Näheres ist uns über die Bekehrung der Banû-l Bakkâ' nicht angegeben. Doch sowohl aus dem Bericht über die Gesandtschaft als auch aus unserm Schreiben läßt sich schließen, daß sie sich nur auf eine Partei im Stamm beschränkt hat. Die genannten Gesandten haben wohl den Anschluß an M. gesucht, um ihre Stellung unter ihren Stammesgenossen dadurch zu befestigen (s. o. S. 74). Das Schreiben M.s richtet sich auch daher an einen von ihnen, an Fuǧaiʿ. Daraus, daß die Schreiben M.s nicht an den Stamm, sondern nur an Einzelpersonen gerichtet sind, geht hervor, daß die Teilstämme der 'Âmir b. Ṣa'ṣa'a nicht in ihrer Gesamtheit zum Islam übergetreten sind. Wir können auch daraus lernen, wie man die Bekehrungen der anderen Stämme einzuschätzen hat.

Kapitel 5.

Schreiben an die Südaraber.

1. Schreiben an die Fürsten von Ḥimjar.

Nach der Rückkehr M.s aus Tabûk kam zu ihm im Monat Ramaḍân ein Bote der Fürsten von Ḥimjar namens Mâlik b. Murra ar Rahâwi[2], der von Zuraʿa Ḏû Jazan geschickt wurde, und überbrachte die Meldung, daß die Fürsten Ḥârit b. 'Abd-Kulâl, Nu'aim b. 'Abd Kulâl und Nu'mân, der Fürst von Ḏû Ru'ain[3], Ma'âfir[4] und Hamdân zum Islam übergetreten sind. M. befahl Bilâl, Mâlik zu ehren und gastlich zu verpflegen (B. H. S. 956; Sa'd Nr. 142; Tab. I. 1717). An die Fürsten richtete M. ein Schreiben, das nach Ibn Isḥâk folgenden Wortlaut hatte:

»Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes! Vom Propheten M., dem Boten Gottes, an Ḥârit b. 'Abd Kulâl und an Nu'aim b. 'Abd Kulâl und an Nu'mân, den Fürsten von Ḏu Ru'ain, Ma'âfir und Hamdân. Ich preise euch Gott, außer dem es keinen Gott gibt. Euer Bote traf uns, als wir

[1] Dem soll M. seinen Namen in 'Abderraḥmân geändert und ihm ein Schreiben über das Wasser von Ḏû-l Ḳaṣṣa ausgestellt haben (Sa'd Nr. 90).

[2] Vgl. Usd IV, S. 293: Ḥaǧar III, S. 715 Nr. 1717.

[3] Vgl. Jâḳ. II, S. 793.

[4] Vgl. ib. IV, S. 570.

vom Land der Romäer (d. i. Tabûk) heimkehrten; wir begegneten ihm in Medina, er richtete uns eure Botschaft aus, erzählte uns, wie es bei euch steht und teilte uns die Kunde von eurem Kampf gegen die Götzendiener mit. Gott hat euch durch seine Rechtleitung auf den rechten Weg geführt; wenn ihr euch gut haltet, Gott und seinem Boten gehorchet, das Gebet verrichtet, das Almosen entrichtet, von der Beute den Fünften Gottes, den Teil des Boten und den Vorzugsanteil abgebet und ferner die den Gläubigen vorgeschriebene Steuer (Ṣadaḳa) entrichtet[1], und zwar den zehnten Teil des Ertrages von den Feldern, die durch Quellen oder Regen bewässert werden, den zwanzigsten Teil von solchen, die durch Wassermaschinen[2] künstlich bewässert werden; von je 40 Kamelen ein ins dritte Jahr gehendes Kamelskalb, von je 30 Kamelen ein ins dritte Jahr gehendes Kamelsfüllen, von je 5 Kamelen ein Schaf, von je 10 Kamelen zwei Schafe, von je 40 Kühen eine Kuh, von je 30 Kühen ein junges Füllen oder ein Kalb, von je 40 Schafen ein alleinweidendes Schaf[3]. Dies ist die von Gott den Gläubigen auferlegte Pflicht der Ṣadaḳa. Wer mehr gibt, dem gereicht es zum Heil. Wer diesen Verpflichtungen genau nachkommt, Zeugen für seine Bekehrung zum Islam bringt[4] und die Gläubigen gegen die Götzendiener beschützt, der gehört zu den Muslimen; er hat dieselben Rechte und Pflichten wie diese und steht unter dem Schutz Gottes und seines Boten. Wer sich von den Juden oder Christen zum Islam bekehrt, der gehört zu den Muslimen und hat dieselben Rechte und Pflichten wie diese. Wer aber beim Judentum oder Christentum verharrt, der soll nicht davon abgebracht werden, nur soll er die Ǧizja bezahlen; ein jeder Erwachsene, Mann oder Weib, Freier oder Sklave einen vollwichtigen Denar nach dem Wert von Maʿâfir oder ein Kleidungsstück von demselben Wert. Wer diesen Verpflichtungen nachkommt, der steht unter dem Schutz Gottes und seines Boten; wer sie aber verweigert, der ist ein Feind Gottes und seines Boten[5]« (vgl. B. II. S. 956; Tab. I, S. 1717—19).

An Zurʿa Ḏû Jazan schickte M. folgende Botschaft: »Wenn meine Gesandten zu euch kommen, so behandelt sie wohlwollend. (Es sind dies:) Muʿâḏ b. Ǧabal, ʿAbdallâh b. Zeid, Mâlik b. ʿUbâda. ʿUḳba b. Namir, Mâlik b. Murra und deren Genossen. Bringet aus euren Bezirken die Ṣadaḳa und die Ǧizja zusammen und übergebet sie meinen Gesandten — an ihrer Spitze steht Muʿâḏ b. Ǧabal —, damit er befriedigt zurückkehre. M. bezeugt, daß es keinen Gott außer Allâh gibt und daß er sein Diener und Bote ist. Es hat mir ferner Mâlik b. Murra ar Rahâwî erzählt, daß du als einer der ersten von den Ḥimjariten zum Islam übergetreten bist und die Götzendiener getötet hast; empfange daher gute Botschaft. Ich empfehle euch die Ḥimjariten, übet weder Betrug noch Verrat. Der Bote Gottes ist der Be-

[1] So weit reicht die Relation Wâḳidis bei Saʿd Nr. 142.

[2] عَرَب, vgl. De Goeje im Gloss. zu Balâḏ. p. 77.

[3] Vgl. oben S. 38, wo der Steuersatz anders lautet.

[4] Vgl. dazu oben S. 38, Anm. 4.

[5] Zum Schluß dieses Schreibens vgl. weiter unten S. 88.

schützer eurer Reichen und Armen. Die Ṣadaḳa ist nicht erlaubt (d. h. sie kommt nicht zugute) dem M. und seiner Familie, sondern sie ist ein Almosen (Zakât), das unter die armen Gläubigen und Wegreisenden ausgeteilt wird. Mâlik hat die Botschaft ausgerichtet und das Geheimnis bewahrt; ich empfehle ihn euch. Ich habe zu euch rechtschaffene Leute aus meinem Stamm geschickt, die ersten in ihrer Religion, die ersten in ihren (religiösen) Kenntnissen; ich empfehle sie euch, denn dies gebührt ihnen. Und Friede mit euch, die Gnade und der Segen Gottes über euch!« (Vgl. B. H. S. 956—57; Balâḏ.[1] S. 70; Tab. I, S. 1719—20.)

Eine gute Handhabe für die richtige Beurteilung des Schreibens M.s an die Fürsten von Ḥimjar bietet uns die Relation Balâḏuris, die ebenfalls auf Ibn Isḥâḳ zurückgeführt wird. Es hat dort folgenden Wortlaut: »Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes! Vom Propheten M., dem Boten Gottes, an al Ḥârit b. ʿAbd Kulâl, Nuʿaim b. ʿAbd Kulâl, Šarḥ b. ʿAbd Kulâl[2] und Nuʿmân, dem Fürsten von Ḏû Ruʿain, Maʿâfir und Hamdân. Gott hat euch durch seine Rechtleitung auf den rechten Weg geführt, wenn ihr euch gut haltet, Gott und seinem Boten gehorchet, das Gebet verrichtet, das Almosen entrichtet, von der Beute den Fünften Gottes, den Anteil des Propheten und seinen Vorzugsanteil abgebet und ferner die den Gläubigen vorgeschriebene Steuer (Ṣadaḳa) entrichtet: den zehnten Teil des Ertrages von den Feldern, die durch Quellen oder Regen bewässert werden, und den zwanzigsten Teil von denen, die durch Wassermaschinen künstlich bewässert werden« (a. a. O. S. 71).

Wie wir sehen, enthält die verkürzte Relation Ibn Saʿds (vgl. oben S. 77, Anm. 1) und die Balâḏuris nur den ersten allgemeinen Teil des Schreibens. Die folgende genaue Spezifikation der Abgaben fehlt hier vollständig. Die Relation Balâḏuris ist noch insofern merkwürdig, als hier kein Bote genannt wird, der M. die Meldung vom Übertritt der Ḥimjariten zum Islam gebracht haben sollte. Wenn wir das Schreiben in dieser verkürzten Form betrachten, so müssen wir seine Echtheit zugeben. Es sind nämlich darin lauter allgemein bekannte Phrasen, die sich in den Schreiben M.s öfters wiederholen. Ob die folgende genaue Angabe der Abgaben, besonders vom Vieh, echt ist oder eine spätere Interpolation darstellt, wage ich weder zu bejahen noch zu verneinen[3].

Es erhebt sich nun die Frage, wie es denn zu erklären ist, daß die im äußersten Süden Arabiens wohnenden Ḥimjariten an M. Gesandte und Schreiben schicken, in welchem sie ihm ihren Übertritt melden. Sie lagen doch völlig außerhalb seines Machtbereiches!

Das Schreiben M.s an Zurʿa Ḏû Jazan wird uns auf die richtige Spur führen. M. wendet sich nämlich mit dem Auftrag, die Steuern einzutreiben, nicht an die Fürsten, sondern an Zurʿa. Dieser soll als einer der ersten von den Ḥimjariten zum Islam übergetreten sein und sich von den Götzen-

[1] Die Relation Balâḏuris weist nur geringe und unwesentliche Varianten auf.
[2] Fehlt bei B. H. und Tab, a. a. O.
[3] Vgl. unsere Ausführungen S. 86.

dienern getrennt haben (s. oben S. 77). Wenn wir davon ausgehen, ist es wohl nicht gewagt, wenn wir folgende Hypothese aufstellen: Die Bekehrung der Ḥimjariten hat denselben Charakter und ging auf dieselbe Weise vor sich wie die von Baḥrain oder ʿUmân. Ebenso wie dort, so ging auch hier die Anregung zur Bekehrung von einer Partei aus, die durch den Anschluß an M. ihre Position zu stärken glaubte. Führer derselben war Zurʿa Dû Jazan. Er scheint gewissermaßen der Vertrauensmann M. in Ḥimjar gewesen zu sein. Deshalb wundert es uns nicht, daß gerade er einen Boten an M. schickt, der ihm die Nachricht von der Bekehrung der drei Könige überbringen sollte (s. oben S. 76). M. war natürlich darüber hoch erfreut. Er erläßt sogleich ein Schreiben an die Fürsten von Ḥimjar, in welchem er den Bekehrten die Hauptpflichten des Islams vorträgt und ihnen die Steuersätze besonders einschärft, da ja die Steuerabgabe der beste Kitt war, der die Neubekehrten mit der Gemeinde der Gläubigen verband. Doch war die Bekehrung von Ḥimjar keine allgemeine und umfaßte nicht die ganze Bevölkerung. Eine starke und einflußreiche jüdische Bevölkerung scheint dort seßhaft gewesen zu sein. M. verbietet es ausdrücklich, sie gewaltsam von ihrer Religion abzubringen. Wenn sie die Ǧizja zahlen, stehen sie unter dem Schutz Gottes und M.s und haben nichts zu befürchten.

M. blieb nicht bei der bloßen Belehrung über die Vorschriften der Ṣadaḳa und der Ǧizja, sondern er schickte auch Boten aus, die dieselbe eintreiben sollten. In den reichen Ländern Südarabiens mag ein schöner Ertrag gewinkt haben, den er sich nicht entgehen lassen wollte. M. wendet sich dabei an seinen Vertrauensmann Zurʿa Dû Jazan, dem er auch Worte des Lobes wegen seiner Treue zum Islam spendet, und nicht an die Fürsten. Er spielt sich hier als Beschützer der Reichen und der Armen aus und will nicht, daß die Ḥimjariten irgendwie betrogen werden. Die genauen und strengen Vorschriften der Ṣadaḳa haben wohl dort auf gewissen Widerstand gestoßen und die dem Islam wenig zugetane Bevölkerung meinte, die Steuer solle nur die Taschen M.s füllen. Dagegen wehrt sich M. ganz entschieden. Die Ṣadaḳa, sagt er, kommt weder M. noch seiner Familie zugute, sondern ist zur Unterstützung der Armen bestimmt. In diesem Schreiben wird auch Mâlik, der Bote Zurʿas an M., lobend erwähnt und von ihm gesagt, daß er das Geheimnis bewahrt habe. Was darunter gemeint sein soll, ist uns unklar. Die Kommission, die M. zur Einhebung der Steuern ausgesandt hat, wird schließlich dem Zurʿa besonders empfohlen, da sie aus rechtschaffenen und dem Islam besonders ergebenen Leuten besteht.

Aus dieser Darstellung lassen sich folgende Schlüsse ziehen: 1. Die Initiative zur Bekehrung ging nicht vom Volk, sondern von einer Gruppe desselben aus, in der Zurʿa Dû Jazan eine hervorragende Rolle spielte. 2. Sie war keine allgemeine, da ja Juden und Christen von vornherein dem Islam fernstanden und zum Übertritt nicht gezwungen werden sollten. 3. Die Steuervorschriften stießen auf Widerstand seitens der Bevölkerung, daher die Entschuldigungsworte M.s. 4. Die Bekehrung hatte nur einen politischen Charakter. Sie diente als Manifestation für den Anschluß an

M. und beschränkte sich nur auf gewisse Kreise. Die Kommission nämlich, die M. nach Ḥimjar entsendet, hat nicht die Aufgabe, die Bevölkerung in der Religion zu unterweisen, sondern die Steuern einzuheben (vgl. ferner Caetani II 1, S. 281—86).

2. Schreiben an die Hamdân.

Nach einem Bericht bei Ibn Hišâm, der auf ʿAmr b. ʿAbdallâh b. Uḏaina von Ibn Isḥâḳ al Sabiʿî zurückgeführt wird, kam die Gesandtschaft der Hamdân[1], als M. von Tabûk zurückgekehrt war. Unter ihnen befanden sich: Mâlik b. Namaṭ, Abû Ṯaur, d. i. Ḏû-l Miśʿar[2], Mâlik b. Aifaʿa, Ḍimâm b. Mâlik al Salmânî und ʿUmaira b. Mâlik al Ḥârifî. Sie trugen zugeschnittene Kleider aus Ḥibarastoff, die mit Brokat eingesetzt waren, und hatten Sättel aus Maisbaum auf ihren maḥritischen und arḥabitischen Kamelen. Mâlik b. Namaṭ hielt an M. eine schwulstige Ansprache, in der er sagte, daß die Häupter der ansässigen Bevölkerung und der Beduinen der Hamdân aus den Bezirken Ḥârif[3], Jâm[4] und Ŝâkir[5] dem Ruf des Boten Gottes Folge geleistet, ihren alten Glauben aufgegeben haben und nun gekommen sind, um den Islam anzunehmen. Sie werden ihr Wort nicht brechen, »solange der Berg Laʿlaʿ[6] steht und das Reh mit Kraft läuft«. Da stellte ihnen M. folgendes Schreiben aus:

»Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes! Ein Schreiben von M., dem Boten Gottes, an die Bezirke von Ḥârif und an die Bewohner von Ġanâb al Haḍb und Ḥiḳâḳ ar Raml durch ihren Gesandten Ḏû-l Miśʿar Mâlik b. Namaṭ[7] und an diejenigen von seinen Stammesgenossen, die mit ihm den Islam angenommen haben. Sie bleiben im Besitz ihrer Berghöhen und Niederungen, solange sie das Gebet verrichten und das Almosen (Zakât) entrichten. Sie dürfen ihr Futter genießen und ihr Vieh (unbehelligt) auf die Weideplätze führen. Dafür haben sie das Versprechen Gottes und den Schutz seines Boten. Ihre Zeugen sind die Muhâǧirûn und die Anṣâr« (B. H. S. 963—64; Saʿd Nr. 124a)[8].

Tab. I, S. 1731—32 verlegt die Bekehrung der Hamdân in das Jahr 10. Seine Autorität al Barâʾ b. ʿÂzib berichtet folgendes: M. schickte Ḫâlid

[1] Sie bewohnten in Jemen das an das Gebiet von Ṣanʿâ anstoßende Land, das von Gebirgen durchzogen war (Wüstenfeld, Register S. 200).

[2] Siehe die »Lesarten« zum B. H., wonach Abû Ṯaur und Mâlik identisch sind.

[3] Vgl. Jâḳ. II. S. 1004. 17.

[4] Ib. III. S. 240, 13.

[5] Ib. S. 386. 16. Diese Ortschaften waren alle rechts von Ṣanʿâ gelegen.

[6] Ein Berg, auf dem in der Vorzeit eine Schlacht stattfand, vgl. Jâḳ. IV. S. 359. 8.

[7] Siehe Anm. 2.

[8] Ibn Saʿd. a. a. O., führt das Schreiben nicht wörtlich an, sondern gibt nur einen Auszug aus demselben. Jaʿḳûbî II, S. 89 zitiert auch ein Schreiben M.s »an ʿUmair Ḏî Marrân und an diejenigen von den Hamdân, die mit ihm zusammen den Islam angenommen haben«, das sich zum großen Teil mit dem Schreiben an die Ḥimjar (siehe oben S. 76f.) deckt.

b. al Walîd nach Jemen, um dessen Bewohner zum Islam zu bekehren. Als er jedoch dort 6 Monate erfolglos verbrachte, berief ihn M. ab und schickte an seine Stelle ʿAlî b. Abî Ṭâlib. Diesem gelang auch die Bekehrung der Hamdân, die alle an einem Tage den Islam annahmen. Als ʿAlî ihnen den Islam vortrug, verlas er ihnen bei dieser Gelegenheit das Schreiben M.s an sie. Der Inhalt desselben wird jedoch bei Tab. nicht mitgeteilt (vgl. ferner Aṯîr II, S. 209).

Der Vollständigkeit halber wollen wir noch einen Bericht Ibn al Kelbîs über die Bekehrung der Hamdân anführen. Nach dem hätten sie sich auf Betreiben des Ḳais b. Mâlik zum Islam bekehrt, als noch M. in Mekka war. M. soll ihnen ein Schreiben ausgestellt haben, in welchem er ihnen den Schutz Gottes und seines Boten verspricht, solange sie das Gebet verrichten und das Almosen entrichten. Außerdem soll er ihnen Anweisungen auf Getreide gegeben haben, das aus dem Schatze Gottes auszuzahlen ist[1] (Saʿd, a. a. O.).

Es ist leicht zu ersehen und braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß dieser Bericht keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben darf. Es bleiben also die Berichte bei Ibn Hišâm und bei Ṭabarî. Von diesen verdient der Bericht des ersteren den Vorzug, weil er uns das Schreiben M.s an die Hamdân überliefert. Dies darf mit Recht als echt angesehen werden. M. beläßt sie im Besitz ihrer Höhen und Niederungen, solange sie die Pflichten des Gebetes und des Zakât einhalten. Auch dürfen sie unbehelligt überall ihr Vieh auf die Weide treiben. Diese Versprechen sind solcher Natur, daß kein Grund vorliegt, sie in Frage zu ziehen.

Es erhebt sich nun die Frage, ob tatsächlich alle Hamdân den Islam angenommen haben, wie aus der schwulstigen Ansprache Mâlik b. Namaṭs hervorgehen würde (vgl. B. H., a. a. O.). Aus der Liste der Adressaten jedoch, an die M. sein Schreiben richtet (siehe oben S. 80), läßt sich das Gegenteil davon beweisen. Dieses Schreiben wird nämlich nur an die Bewohner gewisser Bezirke und auch nur an diejenigen, die den Islam angenommen haben, gerichtet. Wir ersehen daraus, daß sich nur eine gewisse Partei dem Islam angeschlossen hat, nicht die Gesamtheit des Volkes. Wenn auch die Quellen bei unserm Gegenstand nicht so reichlich fließen, so läßt sich doch aus diesem Schreiben schließen, daß auch die Bekehrung Hamdâns denselben Charakter wie die Baḥrains, ʿUmâns und Ḥimjars hatte. Der Bericht bei B. H. muß daher gar sehr eingeschränkt werden, bevor ihm Glauben geschenkt wird (vgl. ferner Caetani II 1, S. 286—88).

[1] Sprenger (III, S. 456) setzt die Bekehrung der Hamdân vor der der Ṭâʿifiten an. M. soll den Hamdân den Befehl erteilt haben, Raubzüge gegen die Ṭâʿifiten zu unternehmen. Diesem Befehl kamen nun die Hamdân so sehr nach, daß die Ṭâʿifiten kein Stück Vieh aus der Stadt treiben konnten, ohne daß es von den Hamdân weggenommen wurde. Dadurch sahen sie sich gezwungen, sich M. zu unterwerfen. Sprenger gibt keine Quelle für diese Behauptung an. Es ist überhaupt merkwürdig, wie man annehmen kann, M. hätte die Hamdân gegen die Ṭâʿifiten benutzt. Wie kommen die im Süden wohnenden Hamdân zu den in der Nähe von Mekka wohnenden Ṭâʿif?

3. Die Bekehrung der al Ḥârit̲ b. Ka'b und das Patent an 'Amr b. Ḥazm.

Im Rebî' I[1] des Jahres 10 schickte M. den Ḫâlid b. al Walîd mit 400 Muslimen zu den Banû-l Ḥârit̲ b. Ka'b in Nağrân[2] mit dem Auftrag, sie zuerst dreimal zur Annahme des Islams aufzufordern und sie erst nach Verweigerung der Bekehrung zu bekämpfen. Ḫâlid tat, wie ihm befohlen wurde. Die Banû-l Ḥârit̲ folgten auch seiner Aufforderung und nahmen den Islam an. Er blieb daraufhin einige Zeit bei ihnen, um sie über die Grundlehren des Islams zu belehren. Seinen Erfolg teilte er M. in einem Brief mit, den er durch Bilâl besorgen ließ. Darauf schrieb ihm M., er soll mit einer Gesandtschaft der Banû-l Ḥârit̲ zu ihm kommen. Ḫâlid kam nun mit einer solchen zu M., unter denen sich folgende Männer befanden: Ḳais b. Ḥusain b. Jezîd b. Kanân D̲û-l Guṣṣa[3], Jezîd b. 'Abd al Madân[4], 'Abdallâh b. 'Abd al Madân[5], Jezîd b. Muḥaǧǧal[6], 'Abdallâh b. Ḳurâd[7], Šaddâd b. 'Abdallâh al Kanânî[8] und 'Amr b. Abdallâh[9]. Als M. sie sah, fragte er: »Wer sind diese, die da aussehen wie die Inder?[10]« Man antwortete ihm hierauf, daß es die Banû-l Ḥârit̲ sind. Sie begrüßten den Propheten mit dem Salâm und legten das Glaubensbekenntnis ab. M. gab ihnen zum Abschied je 10 Unzen, dem Ḳais b. Ḥusain jedoch, den er zu ihrem Befehlshaber einsetzte, gab er 12½ Unzen. In den letzten Tagen des Šawwâl (oder Anfang D̲û-l Ḳa'da, B. H. und Tab., a. a. O.) kehrten sie heim. Vier Monate später starb M. (Sa'd Nr. 123).

Dieser Bericht findet sich auch bei Ibn Isḥâḳ[11], doch mit vielen Ausschmückungen, die man sehr leicht, als von späterer Hand stammend, ausscheiden kann. Dort ist auch der angebliche Wortlaut des Schreibens angeführt, das Ḫâlid durch Bilâl an M. schickte, und ebenso die Antwort

[1] So nach Wâḳidî (Wâḳ. S. 417, Anm. 1; Sa'd Nr. 123); nach Ibn Isḥâḳ bei B. H. S. 958 war es entweder am Rebî' II oder am Ǧumâda I und bei Tab. I, S. 1724 entweder Rebî' II oder I oder Ǧumâda I.

[2] Sie bewohnten folgende Gebiete: Kaukab, D̲û-l Marût, Baṭn al D̲ahâb, Ḥadûrâ und den Berg Tuḫtum (Wüstenfeld, Register S. 210).

[3] Vgl. Usd IV, S. 211; Ḥağar III, S. 288, Nr. 1276.

[4] Vgl. Usd V, S. 117; Ḥağar III, S. 1361, Nr. 8799.

[5] Vgl. Usd III, S. 200. Dieser fehlt bei B. H. und Tab., a. a. O.

[6] Vgl. Usd V, S. 119; Ḥağar III, S. 1367, Nr. 8817.

[7] Vgl. Usd III, S. 243; Ḥağar III, S. 1361, Nr. 8799.

[8] Vgl. Usd II, S. 388; Ḥağar II, S. 395, Nr. 8346.

[9] Vgl. Usd IV, S. 119.

[10] Es muß uns wundern, daß M., der doch über die Gesandtschaft unterrichtet gewesen sein muß, eine solche Frage stellt, durch die er beweist, daß sie ihm völlig fremd ist. Daß er sie gerade für Inder hält, beruht darauf, daß die Südaraber luxuriös gekleidet waren und deshalb von den nordarabischen Wüstensöhnen angestaunt wurden.

[11] Bei B. H. S. 958—62; Tab. I, S. 1724—29. Tab., a. a. O., hat folgenden Isnâd: Ibn Ḥumaid von Salama von Ibn Isḥâḳ von Abdallâh b. Abî Bekr.

M.s an denselben. Auch ist die Unterredung M.s mit der Gesandtschaft der Banū-l Ḥârit dort viel breiter geschildert. Der Bericht Wâḳidîs (bei Sa'd a. a. O.) ist viel kürzer, enthält weniger Übertreibungen und steht deshalb der geschichtlichen Wahrheit näher.

Nachdem die Gesandtschaft in ihre Heimat zurückgekehrt war, schickte M. den 'Amr b. Ḥazm[1] zu ihnen, damit er sie in der Religion unterweise und von ihnen die Ṣadaḳa eintreibe. Dabei stellte er ihm folgendes Patent aus[2]:

»Im Namen des gütigen, barmherzigen Gottes! Dies ist ein Dokument von Allâh und seinem Boten. »Oh ihr, die ihr glaubet, erfüllet die Verträge« (Sure 5, 1). (Dies ist) ein Patent vom Propheten Muḥammad an 'Amr b. Ḥazm, als er ihn nach Jemen sandte. Er befiehlt ihm, in allem Gott zu fürchten, denn »Gott ist mit denen, die (ihn) fürchten und die Gutes tun« (Sure 16, 128). Und er befiehlt ihm, nach dem Rechte zu handeln, wie ihm Gott aufgetragen hat, und daß er den Leuten Gutes verkünde und ihnen auftrage, (es zu üben). Er soll ferner die Leute den Ḳurân lehren, sie in demselben unterweisen und den Leuten verbieten, den Ḳurân zu berühren, außer wenn sie rein sind[3]. Er soll ferner den Leuten ihre Rechte und Pflichten verkünden, mit ihnen mild umgehen, wenn sie im Recht sind und streng, wenn sie im Unrecht sind, denn Gott verabscheut das Unrecht und verbietet es, indem es heißt: »wahrlich, Gottes Fluch über die Übeltäter!« (Sure 11, 21). Er soll ferner den Leuten das Paradies und dessen Wirkungen[4] verkünden, sie an die Hölle und ihre Wirkungen mahnen und freundlich mit den Leuten umgehen, damit sie in der Religion belehrt werden. Er soll ferner die Leute über die Gesetze der Pilgerfahrt, ihre Sitten und Vorschriften belehren und über das, was Gott betreffs der großen und kleinen Pilgerfahrt aufgetragen hat. Er soll den Leuten verbieten, im Kleide eines Kleineren zu beten, außer wenn sie beide Zipfel um die Schultern schlagen können, und er verbiete, daß jemand das Kleid eines andern anlege, das seine Scham nicht bedeckt[5]. Er soll

---

[1] Vgl. Usd IV, S. 98; Ḥağar II, S. 1264, Nr. 10211.

[2] Bei B. H. fehlt der Isnâd; bei Tab. wird es ebenso wie der vorhergehende Bericht auf Ibn Isḥâḳ von 'Abdallâh b. Abî Bekr zurückgeführt.

[3] Wenn dieser Passus nicht interpoliert ist, ist er für die Geschichte der Entstehung des Ḳuráns von großer Bedeutung. Aus dem Verbot, ihn im unreinen Zustand zu berühren, können wir schließen, daß schon zu Lebzeiten des Propheten gewisse Teile desselben etwa auf Rollen niedergeschrieben waren, deren sich die Apostel des Islams bedienten (vgl. Caetani II 1, S. 319, Anm. 2); zur Entstehungsgeschichte des Koráns vgl. ferner H. Grimme, Mohammed II, S. 1—17.

[4] Statt وبعلمها lies mit Tab. (I, S. 1727 penult): وبعملها.

[5] In Arabien war vor dem Auftreten M.s die Kleidung des Mannes und des Weibes sehr notdürftig und verletzte oft das Anstandsgefühl. Aus zahlreichen Traditionen bei Buḫârî (vgl. I, 103, 8 f., 122, 15 f., 155, 7 f., 210, 6 f.) geht hervor, daß die Kleidung sehr kurz gewesen ist, so daß sie bei den Verbeugungen während des Gebets die hinteren Teile des Körpers entblößten. Die dürftige Kleidung rührt wohl von ihrer Armut her, und es ist daher begreiflich, daß die Südaraber

ferner verbieten, daß jemand sein Haar flicht, wenn er es auf den Nacken fallen läßt, und daß sie bei einem Aufruhr die Stämme und Familien (zu Hilfe) anrufen[1]. Sie sollen den einzigen Gott anrufen, der keinen Genossen hat. Wenn jemand nicht Gott, sondern die Familien und die Stämme anruft, so soll er mit dem Schwerte vernichtet werden, bis er den einzigen Gott anruft, der keinen Genossen hat. Er befehle ferner den Leuten, vor dem Gebet das Gesicht, die Hände bis zu den Ellbogen und die Füße bis zu den Knöcheln zu waschen, und auch über den Kopf sollen sie fahren, wie es Gott vorgeschrieben hat (Sure 5, 8). Er trage ihnen auf[2], das Gebet zu seiner bestimmten Zeit[3] zu verrichten, sich ganz niederzuwerfen und zu demütigen, wenn der Morgen anbricht[4] und wenn die Sonne sich mittags (gegen Westen) zu neigen anfängt[5], das Nachmittagsgebet, wenn die Sonne rückwärtsgeht (d. h. untergeht)[6], das Abendgebet, wenn die Nacht eintritt[7]; es darf jedoch nicht aufgeschoben werden, bis Sterne am Himmel erscheinen, und das Nachtgebet im ersten Teil der Nacht[8]. Ferner soll er befehlen, daß sie zum Freitagsgottesdienst gehen, wenn er ausgerufen wird, und sich vorher waschen[9]. Und er befiehlt ihm[10], daß er von der Beute den Fünften Gottes nehme[11] und die den Gläubigen vorgeschriebene Steuer, und zwar den zehnten Teil des Ertrags von den Feldern, die durch

---

wegen ihrer luxuriösen Kleidung in Medina angestaunt wurden. Diese fand jedoch das größte Mißfallen M.s; vgl. Sa'd Nr. 110, 143, wo die reiche Kleidung und das gekämmte Haar geradezu als Zeichen des Unglaubens angesehen werden (vgl. Caetani, a. a. O., Anm. 3).

[1] Caetani, a. a. O., übersetzt: usassero il grido di guerra della tribù und verweist auf Goldziher, Muh. Studien I, S. 60—62, nach dem heidnisch-religiöse Vorstellungen mit einem solchen Kriegsgeschrei verbunden sind. M. verbietet ihnen hier, einen solchen Kriegsschrei auszustoßen, durch den sie Hilfe zu erlangen hoffen; sie sollen sich nur an Allâh wenden. Man braucht jedoch nicht die gezwungene Übersetzung Caetanis anzunehmen, auch aus unserer Übersetzung folgt dieser Sinn.

[2] Statt des unverständlichen وأمر (B. H. 962, 1) lies وبأصر.

[3] Über die Gebetszeit ist nachzusehen in Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, S. 67 f.; E. Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus (Abh. d. Ak. d. Wiss., Berlin 1913), S. 6 f.

[4] D. i. Ṣubḥ, dessen Zeit ist vom Morgengrauen bis zu dem Augenblick, da die Sonne aufgeht.

[5] D. i. Ẓuhr, wenn die Sonne anfängt, sich nach dem Westen zu neigen bis zu dem Zeitpunkt, wo der Schatten eines Gegenstandes so groß ist wie dieser.

[6] D. i. 'Aṣr, vom Endpunkt des Ẓuhr bis die Sonne unterzugehen anfängt.

[7] D. i. Maġrib, sobald die Sonne am Horizont verschwunden ist.

[8] D. i. 'Išâ', sobald die rote Dämmerung verschwunden ist bis Mitternacht oder eventuell auch bis zum Morgengrauen. Mit Ausnahme des Ẓuhr werden sie alle im Text mit diesen Namen benannt.

[9] Über die Ansicht Caetanis (II 1, S. 320, Anm. 5), der diesen Passus als eine spätere Interpolation ansieht, werden wir weiter unten zu sprechen haben.

[10] Der Schluß stimmt vollständig mit dem Schreiben an die Ḥimjar (s. oben S. 77) überein.

[11] Es fehlt سهم نبيه وصفيه.

Quellen oder Regen getränkt werden, und den zwanzigsten Teil von solchen Feldern, die durch Wassermaschinen künstlich bewässert werden; von je 10 Kamelen 2 Schafe, von je 20 Kamelen 4 Schafe, von je 40 Rindern 1 Kuh, von je 30 Rindern ein junges Füllen oder ein Kalb und von je 40 Schafen ein allein weidendes Schaf. Dies ist das von Gott den Gläubigen auferlegte Gesetz betreffs der Ṣadaḳa. Wer mehr gibt, dem gereicht es zum Heil. Wenn einer von den Juden oder Christen aufrichtig und freiwillig zum Islam übertritt und ihn bekennt, so gehört er zu den Gläubigen und hat dieselben Rechte und Pflichten wie diese. Wer aber im Christentum oder Judentum verharrt, der soll nicht davon abgebracht werden. Jeder Erwachsene, Mann oder Weib, Freier oder Sklave, soll einen vollwichtigen Denar oder ein Kleidungsstück von demselben Werte zahlen. Wer dieser Verpflichtung nachkommt, der steht im Schutze Gottes und seines Boten; wer sie aber verweigert, der ist ein Feind Gottes, seines Boten und der Gläubigen insgesamt« (vgl. B. H. S. 961/62; Tab. I, S. 1727 bis 1729).

Eine viel kürzere Relation dieses Patentes findet sich bei Abû Jûsuf Ja'ḳûb (im Kitâb al Ḫarâǧ) und bei Balâḏurî[1]. Sie lautet: »Im Namen des gütigen barmherzigen Gottes! Dies ist ein Dokument von Allâh und seinem Boten. Oh ihr, die ihr glaubet, erfüllet die Verträge (Sure 5, 1). (Dies ist) ein Auftrag vom Propheten M., dem Boten Gottes, an 'Amr b. Ḥazm, als er ihn nach Jemen schickte. Er befiehlt ihm, Gott in allen seinen Unternehmungen zu fürchten, von der Beute den Fünften Gottes zu nehmen und die den Gläubigen vorgeschriebene Steuer (Ṣadaḳa)[2]: den zehnten Teil des Ertrages von den Feldern, die der Regen (البعل)[3] und der Himmel tränken, den zwanzigsten Teil von denen, die durch Wassermaschinen künstlich bewässert werden« (Balâḏ. S. 70).

Ibn Sa'd führt dieses Patent nicht wörtlich an, sondern gibt in wenigen Worten seinen Inhalt an (vgl. Sa'd Nr. 18).

Gegen die Echtheit des Wortlautes dieses Patents, wie es bei B. H. und Tab. überliefert ist, erhebt Caetani (a. a. O. S. 319, Anm. 1) folgende Einwände: I. Dieses Patent wird bei B. H. ohne die Nennung Ibn Isḥâḳs überliefert. Das Fehlen dieser Autorität ist ein Zeichen von geringer Glaubwürdigkeit. II. Ibn Sa'd (Nr. 18) kennt zwar dieses Patent, zitiert es jedoch nicht, weil er es offenbar nicht für gut genug hielt, es in seine Sammlung aufzunehmen. III. Die detaillierten Angaben über die einzuhaltenden Riten widersprechen dem sonstigen Charakter der Schreiben M.s, in denen er sonst nur mit allgemeinen Worten die Einhaltung derselben fordert. IV. Als entscheidendes Moment kommt die verkürzte Relation bei Abû Jûsuf und Balâḏurî hinzu. Unseres Erachtens jedoch sind diese Einwände sehr leicht zu widerlegen und nicht imstande, die Echtheit unseres Schreibens in Frage zu ziehen.

---

[1] Bei beiden wird der Isnâd auf Ibn Isḥâḳ zurückgeführt.

[2] Abû Jûsuf (a. a. O. S. 42) fügt hier noch من الثمار hinzu und bricht hier ab.

[3] Vgl. Robertson Smith, a. a. O. S. 74—76.

Zu I. Bei Tab. a. a. O. wird dieses Schreiben ebenso wie der vorhergehende Bericht im Namen von Ibn Isḥâḳ von ʿAbdallâh b. Abî Bekr tradiert (s. oben S. 83, Anm. 2). Auch bei B. H. a. a. O. wird es nicht etwa anonym tradiert, wie Caetani meint, sondern die Nennung Ibn Isḥâḳs ist unterblieben, weil das Schreiben nur eine Fortsetzung der Geschichte von der Bekehrung der al Ḥârit̲ b. Kaʿb ist, die dort im Namen Ibn Isḥâḳs tradiert wird. Zu II. Das Stillschweigen Ibn Saʿds kann nicht als Beweis gegen die Echtheit unseres Patents vorgebracht werden. So läßt auch Saʿd den Wortlaut des Schreibens an die Hamdân weg (s. oben S. 81). Übrigens darf man nicht Ibn Saʿd, der uns mit so vielen Märchen beschenkt hat, solch kritischen Sinn zumuten, daß ihm die angeblichen Anachronismen in diesem Schreiben aufgefallen wären. Zu III. Daß hier sowohl die Riten als auch die Steuern genau bestimmt werden, soll uns nicht wundern. Es ist wahr, daß sonst die Schreiben M.s allgemein gehalten sind und wenig Einzelvorschriften kennen. Wenn sich jedoch in denselben die Redensart »und die den Gläubigen vorgeschriebene Steuer« findet, so müssen wir annehmen, daß die Kommissare, die mit der Einhebung derselben beauftragt waren, eine mündliche Belehrung über die Art und Weise, wie die vor sich zu gehen habe, erhalten haben. Man darf doch nicht annehmen, daß die Zahlung und Ablieferung der Steuern der Willkür der Kommissare überlassen war. M. mußte also die Pflicht der Ṣadaḳa näher spezifizieren. Diese findet sich sowohl im Schreiben an die Ḥimjar als auch an unserer Stelle. Daß sich diese Spezifikation erst um diese Zeit und in Schreiben an Südaraber findet, hat vielleicht seine Erklärung darin, daß um die Zeit, in der diese Schreiben erlassen worden sind, die Regelung der Armensteuer erfolgte (vgl. Wâḳ. S. 419—20) und daß ferner bei den reichen Südarabern viel zu holen war.

Wenn ferner Caetani (a. a. O.) annimmt, daß die Aufzählung der fünf Gebete eine spätere Interpolation ist, so darf er diese Behauptung nicht mit solcher Sicherheit aufstellen. Wie Mittwoch[1] nachgewiesen hat, waren schon zur Zeit M.s die drei Hauptgebete (und zwar die Faǧr, später Ṣubḥ genannt, das mittlere Gebet, später ʿAṣr genannt, und die ʿIschâ') bekannt und eingeführt. Fünf Gebete lassen sich freilich in der Zeit nicht nachweisen. Es ist jedoch sehr unrecht, nur aus diesem Grunde den Passus des Schreibens oder gar das Schreiben selbst für unecht zu erklären. Die Frage bleibt jedenfalls offen. Zu IV. Der Umstand, daß sich bei Abû Jûsuf Jaʿḳûb und Balâd̲urî eine verkürzte Relation findet, beweist gar nichts. Auch vom Schreiben an die Ḥimjar hat Balâd̲urî eine verkürzte Relation (s. oben S. 78). Wenn man den Abschnitt al Jaman bei Balâd̲. (S. 68 ff.) liest, hat man den Eindruck, als ob hier lauter fragmentarische Traditionen vereinigt sind. Schließlich besteht ja zwischen diesen beiden Relationen gar kein Widerspruch.

Wir glauben die Einwände Caetanis hinreichend widerlegt zu haben und wenden uns jetzt der positiven Darstellung zu.

---

[1] Vgl. Zur Entstehungsgesch. d. isl. Gebets usw. S. 9 ff.

Die al Ḥarit̲ b. Ka'b bildeten die Landbevölkerung Naǧrâns. Wie aus dem Vertrag M.s mit Naǧrân hervorgeht (s. w. u. S. 90 ff.), war diese Bevölkerung gleich den übrigen Südarabern reichbegütert. Nachdem M. durch die Verträge mit den Ḥimjar und Hamdân festen Fuß in Südarabien gefaßt hatte, suchte er die Sphäre seines Einflusses noch weiter auszudehnen. Ḫâlid, der sich oft in schwierigen Missionen bewährt hat, wurde dorthin geschickt, um die Bevölkerung für den Islam zu gewinnen. Die arabischen Chronisten haben uns bei der Überlieferung dieser Bekehrungsgeschichte ein Kriterium in die Hand gegeben, mittels dessen wir die Richtigkeit anderer Bekehrungsgeschichten prüfen können. Im Gegensatz zu Ḥimjar und Hamdân, wo die Gesandten dieser Stämme angeblich freiwillig zu M. kommen und ihm huldigen, wird hier folgendes berichtet: Ḫâlid hat zuerst die Leute für den Islam gefügig gemacht und dies M. in einem Brief mitgeteilt. Daraufhin schrieb ihm M., er solle zu ihm mit einer Gesandtschaft der Banû-l Ḥarit̲ kommen [1]. Unter diesen Gesandten befinden sich zwei, und zwar Ḳais b. Ḥusain Di-l Ġuṣṣa und Jazîd b. Muhaǧǧal, denen M. auch anderwärts Schutzbriefe und Schenkungsurkunden ausstellt (vgl. Sa'd Nr. 22). Und auch an unserer Stelle berichtet Wâḳidi, daß M. dem Ḳais b. Ḥusain ein größeres Geschenk als den anderen gegeben und zu ihrem Befehlshaber eingesetzt hat. Wir nehmen daher an, daß Ḫâlid die beiden, die wohl eine Anzahl von Anhängern unter ihren Stammesgenossen hatten, für den Islam gewonnen hat. Diese gingen nun zu M., um ihm zu huldigen. Daß alle Banû-l Ḥarit̲ den Islam angenommen haben, wie Wâḳidi, a. a. O., berichtet, ist unglaublich. Er kann ja gar nicht tief in jene Gegend gedrungen sein, da vier Monate später M. starb und in ganz Arabien sich eine Bewegung gegen den Islam erhob.

M. begnügte sich nicht mit der bloßen Bekehrung einer Gruppe dieses Stammes, sondern schickte den 'Amr b. Ḥazm, daß er diese in den Lehren des Islams unterweise und von ihnen die Ṣadaḳa eintreibe, denn das war für M. besonders wichtig. 'Amr b. Ḥazm enthält ein Patent von M., das für uns besonders wichtig ist. Wie eben bemerkt wurde, erhielt er den Auftrag, die Leute über alle Vorschriften der Religion zu belehren. Zu diesen gehören: Kenntnis des Ḳurâns, des Paradieses und der Hölle, angemessenes Benehmen während des Gebetes und Einhaltung der Gebetszeiten, Kenntnis und Einhaltung der Vorschriften der großen und kleinen Pilgerfahrt, das Unterlassen der heidnischen Sitten, wie das Anrufen der heidnischen Stämme während des Kriegsgetümmels; nur den einzigen Gott sollen sie anrufen. Mit eingehender Ausführlichkeit werden die Abgaben von den Feldern und vom Vieh angegeben. Diese stellen jedoch nur das Mindestmaß der Steuern dar, wer mehr gibt, dem gereicht es zum Heil. Endlich folgt eine Erklärung, daß weder Jude noch Christ mit Gewalt zum Islam bekehrt werden darf. Wer zwar zum Islam übertritt, der hat dieselben Rechte und Pflichten wie die übrigen Muslime. Wer bei seinem

[1] Wir können daraus schließen, daß auch die anderen Gesandtschaften nicht freiwillig, sondern auf höheren Befehl oder aus einem anderen Zwang gekommen sind.

angestammten Glauben verharren will, der muß eine Steuer von einem Denar jährlich zahlen und steht dafür unter dem Schutz Gottes und seines Boten. Diese Erklärung (vgl. S. 77) verdient besondere Beachtung. M. benimmt sich hier den Juden und Christen gegenüber äußerst tolerant. Das steht im Gegensatz zu seinem Benehmen den Juden von Medina, Ḫaibar und zum Teil auch den von Maḳnâ gegenüber. Der Grund für diese Toleranz wird vielleicht darin liegen, daß es in Südarabien eine starke jüdische und christliche Bevölkerung gegeben hat, die infolge ihrer geographischen Entfernung von Medina von M. unabhängig war. Er mußte sich also damit begnügen, wenn sie die Ġizja zahlen wollten. Doch läßt sich andererseits daraus schließen, daß der Islam in jenen Gegenden auf Widerstand gestoßen haben wird. Denn einflußreiche Juden und Christen haben wohl gegen denselben Propaganda gemacht.

Wir sehen also, daß auch in unserm Fall die Bekehrung sich nur auf einzelne Kreise beschränkt hat, die aus Gründen, die uns unbekannt sind, Anschluß an M. und den Islam gewünscht haben mögen[1] (vgl. Caetani II 1, S. 312—13; 317—20).

4. Schreiben an die Bewohner von Naǧrân[2].

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir uns mit der Landbevölkerung von Naǧrân befaßt, hier gehen wir zur städtischen Bevölkerung über, die rein christlich war[3]. Sowohl der Vertrag, den M. mit den Naǧrâniern geschlossen hat, als auch die Geschichte ihrer Gesandtschaft und ihrer Verhandlungen mit M. sind uns überliefert. Gerade für diesen letzten Punkt fließen die Quellen sehr zahlreich[4]. Doch sind die Unterschiede zwischen den einzelnen Relationen nicht erheblich, es handelt sich meistens um Ausschmückung oder Verkürzung eines anderen Berichtes. Um uns dabei nicht allzulange aufzuhalten, legen wir unserer Darstellung den Bericht al Madâ'inîs bei Ibn Sa'd (Nr. 143) zugrunde.

M. schrieb an die Bewohner von Naǧrân, so berichtet al Madâ'ini, a. a. O., da begaben sich 14[5] von ihren Vornehmsten, Christen, als Unterhändler zu ihm. Unter ihnen befanden sich al ʿÂḳib ʿAbdal Masîḥ, ein Kindit, Abû-l Ḥârit b. ʿAlḳama, ein Mann von den Rabi'a, sein Bruder Kurz[6], al Sajjid und Aus, die Söhne des Ḥârit, Zaïd b. Ḳais, Šaiba[6], Ḫuwailid, Ḫâlid, ʿAmr und ʿUbaid-allâh[7]. Ihre Angelegenheiten wurden von drei

[1] Über andere Schreiben M.'s an verschiedene Zweige und Einzelpersonen der Banû-l Ḥârit vgl. Sa'd Nr. 22.

[2] Nach Tab. I, 1740 und Jâḳ. IV, S. 756, 5 fanden Gesandtschaft und Vertrag im Jahre 10 statt.

[3] Vgl. Wellhausen, Skizzen IV, S. 193, Anm. 2.

[4] B. H. S. 401—11; Sa'd Nr. 143; Balâḏ. S. 63—64; Tab. I, S. 1740; ferner ʿAġâni X, S. 143 f.; Jaʿḳûbî II, S. 90; Buḫâri III, S. 167—68.

[5] Hier werden nur 11 aufgezählt, B. H. nennt noch folgende: Ḳais, Jezid, al Ḥârit, Nubaih und Juḥannas.

[6] Fehlt bei Ibn Isḥâḳ.

[7] Bei B. H. ʿAbdallâh.

Männern[1] verwaltet, nämlich al ʿÂḳib ʿAbd al Masîḥ war ihr Emir und Vorsitzender im Rat, Abû-l Ḥârit ihr Bischof und Schulvorsteher und al Sajjid ihr Reisemarschall. Sie kamen zu M. mit der Absicht, gute Bedingungen für einen Vertrag zu erzielen, ohne von ihrem Glauben zu lassen. Sie trugen Kleider aus Ḥibarastoffen[2] und seidenbesetzte Überwürfe[3]. So gekleidet gingen sie zu M. in die Moschee und beteten in der Richtung nach Osten, wie es Sitte der ersten Christen war. M. ließ sie gewähren, doch als sie ihn ansprechen wollten, wandte er sich von ihnen ab. ʿUṯmân sagte ihnen, das komme von ihrem Aufzug. Am Tag darauf kamen sie nun im Mönchsgewand und begrüßten M. mit dem Salâm. Er erwiderte ihren Gruß und forderte sie auf, den Islam anzunehmen. Es entspann sich nun zwischen ihnen eine große religiöse Disputation; sie ließen sich jedoch nicht bekehren, sogar als M. ihnen den Ḳurân vortrug. Endlich sagte M.: Wenn ihr das nicht wollt, was ich euch sage, so laßt uns gegenseitig verfluchen[4]! Dieser Antrag wurde auch von ihnen angenommen. Am nächsten Tag kam jedoch ʿAbdal Masîḥ mit zwei anderen einsichtsvollen Männern zu M. und bat ihn, vom gegenseitigen Verfluchen abzusehen. Sie wollen lieber einen Friedensvertrag mit ihm schließen und die Pflichten, die er ihnen auferlegt, willig annehmen. So schloß er mit ihnen einen Vertrag, in welchem er ihnen folgende Abgaben auferlegte[5]. (Es folgt eine paraphrastische Wiedergabe des Vertrages, den wir weiter im Wortlaut bringen.)

Der Bericht über die Gesandtschaft der Naǧrânier ist zumindest in der Form, in der er uns vorliegt, unhistorisch. Dafür spricht erstens der legendäre Ton, in dem er gehalten ist, zweitens findet sich im Vertrage M.s mit den Naǧrâniern kein Anhaltspunkt für die Situation, die hier geschildert wird. Allerdings findet sich bei Balâḏurî (S. 63—64) folgende Tradition[6], die aller Wunder bar ist: »Es kamen al Sajjid und al ʿÂḳib als Gesandte der Bewohner von Naǧrân zu M. und baten um einen Friedensvertrag. Da schloß er mit ihnen Frieden auf Grund des folgenden Vertrages.« (Es folgt hierauf eine kurze Angabe des Inhaltes dieses Vertrages.)

Wir gehen jetzt zum Schreiben M.s an die Bewohner von Naǧrân über, das bei Abû Jûsuf Jaʿḳûb (a. a. O. S. 42) unter der Autorität Ibn Isḥâḳs, bei Ibn Saʿd (Nr. 72) unter der Wâḳidîs und bei Balâḏurî (S. 65) unter der

---

[1] Die Christen von Naǧrân hatten drei Vorsteher. Der Verwalter der Zivilangelegenheiten hieß العاقب, der der militärischen السيّد und der der kirchlichen الاسقف. — Al ʿÂḳib in dieser Bedeutung findet sich nicht im Arabischen, zumindest nicht im Nordarabischen, es stammt vielmehr aus dem Äthiopischen. (De Goeje im Glossar zu Balâḏ, S. 72.)

[2] Über حِبَرَة vgl. Dozy, Dictionnaires détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, S. 133ff. Es ist ein in Jemen hergestellter Mantel.

[3] Zur luxuriösen Kleidung der Südaraber vgl. Saʿd Nr. 110.

[4] Über das gegenseitige Verfluchen vgl. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I, S. 32ff.

[5] Ibn Isḥaḳ bei B. H., a. a O. erweitert diese Geschichte, indem er den Wortlaut des Disputs wiedergibt.

[6] Sie wird auf al Zuhrî zurückgeführt.

Jaḥja b. Âdams von Ḥasan b. Ṣâliḥ überliefert wird. Wir legen die Relation Ibn Sa'ds zugrunde und verzeichnen die wichtigen Varianten der anderen Relationen in den Anmerkungen.

»Dies ist ein Schreiben vom Propheten M., dem Boten Gottes, an die Bewohner von Naǧrân. Ihm steht gegen sie die freie Verfügung zu über alle ihre Früchte, gelbe, weiße oder schwarze, und über alle ihre Sklaven. Er ist indessen gnädig gegen sie und läßt ihnen dies alles gegen jährliche Entrichtung von 2000 Anzügen[1], wovon 1000 im Raǧab[2] und 1000 im Ṣafar zu zahlen sind, jeder Anzug im Wert einer Unze. Und was die als Ḫarâǧ[3] gelieferten Anzüge mehr oder weniger als eine Unze wert sind, das soll berechnet werden[4]. Und was man von ihnen an Panzern, Pferden, Reitkamelen oder Geräten nimmt, das soll auch berechnet werden. Die Naǧrânier haben die Pflicht, meinen Abgesandten Herberge für 20 Tage[5] oder weniger zu gewähren; jedoch brauchen sie sie nicht länger als einen Monat aufzuhalten. Ferner sind sie verpflichtet, 30 Panzer, 30 Pferde und 30 Kamele zu leihen, wenn in Jemen[6] ein Krieg ausbricht. Und was davon[7] zugrunde geht, dafür bürgen meine Beauftragten, bis sie es ihnen zurückstellen. Und die Naǧrânier samt ihrem Anhang[8] genießen das Patronat Gottes und den Schutz M.s, des Boten Gottes, für sich, ihre Religion, ihr Land, ihren Besitz, ihre Abwesenden und Anwesenden, ihre Kirchen und Gottesdienste[9] — es soll kein Bischof, kein Mönch und kein Wâḳif[10] ge-

[1] حُلّة, vgl. darüber Nihâja I. S. 254, 17. Es ist ein in Jemen hergestelltes Kleidungsstück.

[2] Zum Raǧab als Zahlungstermin, vgl. S. 44, Anm. 5.

[3] Unsere Stelle dient wieder als Beweis dafür, daß in alter Zeit Ǧizja und Ḫarâǧ promiscue für Abgaben jeglicher Art gebraucht werden, s. oben S. 46, Anm. 1.

[4] D. h. es kommt bei der Leistung des Ḫarâǧ in Abrechnung und wird ihnen evtl. davon abgezogen.

[5] Bal. hat »für einen Monat«. Die LA. Sa'ds paßt besser zum folgenden.

[6] Balâd. hat den Zusatz باليمن ذو مغدرة, ebenso Nihâja s. كيد: إن كان باليمن كيد ذات غدر. — Die Voraussetzung, daß die Bewohner Jemens untreu sein können, weist darauf hin, daß wir einen Zusatz aus der Zeit nach der Ridda vor uns haben.

[7] Nämlich von den geliehenen Gegenständen.

[8] وحاشيتها (Sa'd), وحاشيتهم (Abû Jûsuf, Balâd. und Faïk II. S. 149). De Goeje (im Glossar zu Balâd. s. v.) erklärt es nach Faïk I. S. 238 und Nawawi Tahdîb, S. 330 als »terra adjacens urbi«, ebenso Nihâja s. v. mit جانب (doch wird nicht dort unsere Stelle angeführt).

[9] Balâd. hat noch folgenden Zusatz: weder soll ihr jetziger Besitz noch eines von ihren Rechten geändert werden.

[10] Zu واقه oder واقف, wie Balâd. liest vgl. De Goeje im Glossar zu Balâd. s. v., wo die verschiedenen Lesarten und Erklärungen der arab. Lexikographen gebracht werden. Wie De Goeje, a. a. O., mit Recht annimmt, liegt hier eine Verstümmelung eines Fremdwortes vor. Abû Jûsuf liest ولا كاهن من كهانته (vgl. Sa'd Nr. 14). Caetani (II 1, S. 352, Anm. 4) will aus diesem Sprachgebrauch schließen, daß das Christentum von Naǧrân stark vom Heidentum beeinflußt war. Wir nehmen dagegen an, daß hier eine Korrektur eines jüngeren Abschreibers vorliegt, der die Worte واقه oder واقف nicht verstand und sie durch das bekannte كاهن ersetzte.

zwungen werden, seinen Stand aufzugeben — und über alles, was sie besitzen, es sei viel oder wenig. Es gibt keine Zinsen[1] und keine Blutforderung aus heidnischer Zeit[2]. Wenn einer an den anderen eine Rechtsforderung hat, so soll zwischen ihnen ein Ausgleich stattfinden, so daß in Naǧrân keiner Unrecht tut noch leidet. Wer von ihnen in Zukunft Zinsen nimmt, dem entziehe ich meinen Schutz. Keiner von ihnen soll für das Unrecht eines anderen verantwortlich gemacht werden. Und auf Grund

[1] وليس عليهم رَهَق ولا دم جاهلية (Sa'd); Balâḏ. dagegen liest: وليس ربا ولا دم جاهلية («sie haben weder Servitut noch Blutschuld von der Heidenzeit her«). Unsere Stelle will sagen, daß alle ausstehenden Schulden und Blutforderungen wegfallen. Wellhausen, Skizzen IV, S. 132 (dem auch Caetani, a. a. O., S. 352 folgt) zieht وليس zum vorhergehenden Satz und übersetzt: » .... es sei viel oder wenig, was nicht Zins oder Blutforderung ....«. Man darf jedoch nicht وليس zum vorhergehenden Satz ziehen, da ja die LA. Balâḏ. zur Genüge beweist, daß mit وليس ein neuer Satz anfängt.

[2] Balâḏ. hat folgenden Zusatz: ولا يُحشَرون ولا يُعشَرون ولا يطأ أرضهم جَيش «sie sollen nicht zum Kriegsdienst ausgehoben werden, brauchen nicht den Zehnten zu bezahlen und kein Heer soll ihr Land zerstampfen.« Was bedeuten حشر und عشر? In dieser Verbindung begegnen sie uns bei Sa'd, Nr. 22, 28, 61; Balâḏ. S. 64, 65; Tab. I, S. 1987, 2062. Der Scholiast bei Sa'd Nr. 28 erklärt حشر mit: die Viehherden sollen nicht beim Eintreiben der Ṣadaḳa von Wasser zu Wasser getrieben werden und عشر mit: sie sollen nur einmal im Jahr verzehntet werden. Diese Erklärung von حشر findet sich sowohl im Faïḳ II, S. 147 als auch in der Nihâja I, S. 229, wo noch hinzugefügt wird: die Ṣadaḳa soll von ihnen dort erhoben werden, wo sie sich augenblicklich befinden. Daß dies ein Vorzug ist, geht auch aus Balâḏ. S. 62, Z. 1 hervor. Doch paßt nicht diese Erklärung von حشر auf alle Stellen und besonders nicht auf unsere Stelle. Wir finden jedoch noch andere Deutungen dieses Ausdruckes. Faïḳ II, S. 149, II, S. 147 fügt noch folgende Erklärung hinzu: لا يُكلّفون الخروج فى البعوث und Nihâja, a. a. O.: لا يُندَبون الى المَغازى d. h. sie sollen nicht zu Kriegsdiensten ausgehoben werden. Dieser Erklärung schließt sich auch De Goeje im Gloss. zu Balâḏ. (S. XXVII) an. An unserer Stelle ist sie auch die einzig mögliche. Alle Forderungen an die Naǧrânier, die von der Heidenzeit stammen, sollen erlöschen, heißt es in diesem Schreiben. Darauf folgt die Erklärung, daß sie vom Kriegsdienst befreit sind, die Abgabe des Zehnten nicht zu entrichten brauchen und daß kein Heer ihr Land betreten soll. Die andere Erklärung paßt nicht in diesen Zusammenhang, da wir es hier mit einer städtischen Bevölkerung zu tun haben, die keine Viehzucht trieb. Daß den Naǧraniern der Zehnte erlassen wurde, soll uns nicht wundern. M. hat ihn noch minder bedeutenden Stämmen erlassen, vgl. Sa'd Nr. 22, 28, 61. Die Erklärungen des Scholiasten (s. oben) ist entschieden falsch. Sie entspringt der dogmatischen Anschauung der Späteren, daß der Zehnte eine von Gott gebotene Abgabe ist, von der die Muslime nicht befreit werden konnten (vgl. Sprenger III, S. 362, Anm.).

Soweit die Erklärung unserer Stelle. Ob man nun diese Bedeutung von حشر auch auf die anderen Stellen (s. oben) ausdehnen darf, wie es Sprenger (a. a. O.) zum Teile tut, scheint mir fraglich. Für die übrigen Stellen bei Ibn Sa'd paßt eher die Erklärung des Scholions, da es sich dort um Stämme handelt, die Viehzucht treiben. Wir gewinnen also zwei Bedeutungen für حشر: 1. zum Kriegsdienst aufbieten, 2. die Viehherden zusammentreiben.

des Inhaltes dieser Schrift genießen sie das Patronat Gottes und den Schutz des Propheten für immer — bis Gott mit seinem Befehl kommt[1] — solange sie treu sind und ihren Pflichten obliegen. Und sie sollen nicht ungerecht beschwert werden. Zeugen sind: Abû Sufjân b. Ḥarb, Ġailân b. ʿAmr, Mâlik b. Auf al Naṣrî, al Akraʿ b. Ḥâbis, al Mustaurid b. ʿAmr, ein Bruder des Bali[2], Muġira b. Suʿba und ʿÂmir, der freigelassene des Abû Bekr[3]« (Saʿd, a. a. O.).

Bei Ibn Saʿd (Nr. 14) findet sich noch eine fragmentarische Relation dieses Schreibens, die nur den Teil enthält, in welchem ihnen die Freiheit in der Ausübung ihrer Religion und die Unantastbarkeit ihrer bisherigen Rechte zugesichert wird. Sie ist insofern beachtenswert, als sie folgende Überschrift trägt: »M. schrieb dem Bischof der Banû-l Ḥârit b. Kaʿb und den Bischöfen von Nagrân, ihren Priestern und Mönchen«. Danach war also das Schreiben sowohl an die Stadt-, als auch an die Landbevölkerung gerichtet.

Wenden wir uns nun dem Inhalt des Schreibens zu und wollen wir sehen, ob es als echt angesehen werden kann. Die Pflichten, die die Nağrânier auf sich nehmen, lassen sich in folgende kurze Sätze zusammenfassen: sie haben eine jährliche Abgabe von 2000 Anzügen zu entrichten, und zwar 1000 im Raǧab und 1000 im Ṣafar, ferner bei einem eventuellen Krieg in Jemen je 30 Panzer, Pferde und Kamele leihweise herzugeben. Die Abgesandten M.s (darunter sind wohl seine Kommissare zu verstehen, die nach Jemen kommen, um die Steuern einzuheben) sollen von ihnen gastlich aufgenommen werden; jedoch soll ihre Gastfreundschaft nicht länger als einen Monat in Anspruch genommen werden. Wenn diese bei Kriegsfall Panzer, Pferde oder Kamele von ihnen leihen, so bürgen sie für dieselben. Für diese Pflichten erhalten sie das Patronat Gottes und den Schutz M.s für ihre Person, ihre Religion und ihren Besitz. Ihre Rechte dürfen nicht geschmälert werden, und kein Funktionär ihrer Religion soll gezwungen werden, seinen Stand aufzugeben. Völlige Freiheit in der Ausübung ihrer Religion wird ihnen gewährleistet. Ferner sind sie vom Kriegsdienst und von der Entrichtung des Zehnten befreit. Auch wird ihnen die Versicherung erteilt, daß kein Heer ihr Land betreten soll. Sie sind also von verheerenden Kriegszügen verschont. Zinsen zu nehmen, ist verboten. Sogar die Zins- und Blutforderungen aus der Heidenzeit erlöschen. Wer gegen das Zinsverbot verstößt, dem entzieht M. seinen Schutz. In Nağrân soll Recht geübt werden und niemand sich benachteiligt fühlen. Endlich kommt die Versicherung, daß, solange sie ihren Pflichten nachkommen, sie den Schutz Gottes und M.s genießen.

Aus dem Inhalt des Schreibens läßt sich nichts entnehmen, was gegen dessen Echtheit sprechen könnte. Die Rechte, die M. den Nağrâniern gewährt, sind im Verhältnis zu den Pflichten, die sie auf sich nehmen, nicht

---

[1] Dieser Termin erweckt den Verdacht, zugesetzt zu sein, als der Kalif ʿUmar seine feierliche Zusage brach (Wellhausen, a. a. O. S. 133, Anm. 1).

[2] Fehlen bei Abû Jûsuf und Balâḏ.

allzu groß. Nağrân war, obzwar weit vom Meere und den zivilisierten Reichen entfernt, dennoch eine an Industrie reiche Stadt. Ihre Gerbereien gehörten zu den besten und wenn auch ihre Webstühle hinter den von Aden und ʿUmân zurückstanden, waren sie doch nicht ohne Bedeutung (Sprenger III, S. 488). Wie in Südarabien im allgemeinen, so hat auch hier ein Luxus und Reichtum in der Kleidung geherrscht. M. läßt sich daher anstatt der Früchte lieber die südarabischen Anzüge als Steuerabgabe liefern. Es muß auch dort eine Fülle von Waffen und Pferden gewesen sein. Denn die Nağrânier verpflichten sich, bei Kriegsausbruch solche zu liefern. Wichtig sind die Zugeständnisse, die M. den dortigen Christen macht. Es muß dort ein stark verbreitetes Christentum gegeben haben[1], an dessen gewaltsame Bekehrung M. nicht dachte oder nicht denken konnte. Es werden nämlich in diesem Schreiben verschiedene Kirchenbeamte erwähnt — Bischof, Mönch und Wâḳif. Sie hatten dort ihre Kirchen und einen fest geregelten Gottesdienst. M. übernimmt diese in seinen Schutz mit der Versicherung, daß niemand gezwungen werden sollte, von seinem angestammten Glauben zu lassen. Es ist dieselbe Versicherung, die in allen Schreiben an südarabische Stämme wiederkehrt[2]. Soviel zum Inhalt unseres Schreibens.

Über die näheren Umstände, die den Abschluß dieses Vertrages bewirkt haben, erfahren wir nichts. Denn die Geschichte der Gesandtschaft aus Nağrân gehört dem Reich der Legende an, wie wir (S. 89) nachgewiesen haben. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß der Vertrag mit Nağrân zur selben Zeit[3] wie der mit den al Ḥârit̲ b. Kaʿb geschlossen wurde. Wie schon oben (S. 82) bemerkt wurde, ist unter den letzteren die Landbevölkerung von Nağrân und unter den ersteren die städtische Bevölkerung zu verstehen. Beide schlossen Verträge mit M. Während jedoch unter der Landbevölkerung sich eine Strömung für den Islam bemerkbar machte — die zwar nicht überschätzt werden darf —, blieb die städtische Bevölkerung für den neuen Glauben unzugänglich. Durch die Macht der Verhältnisse waren sie gezwungen, in ein näheres Verhältnis zu M. zu treten. Da zogen sie vor, ihm Tribut zu zahlen und dabei im Christentum verbleiben zu dürfen, als den Glauben ihrer Väter abzuschwören und sich um die Fahne des Propheten zu scharen.

---

[1] Zum Christentum in Jemen überhaupt vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung usw., S. 447; Blau, ZDMG. XXIII, S. 559ff.; Fell, ib. XXXV, S. 1—74; Mordtmann, ib. S. 693—70; Dillmann, Zur Gesch. d. Axumit. Reiches (Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1880, S. 1—51); Halévy REJ. XVIII, S. 16ff.

[2] Vgl. S. 77, 85.

[3] Vgl. S. 82, Anm. 1.

Geschichte der Könige von Kaffa.

Überlieferungen der Kaffitscho oder Gonga.

Gesammelt und übersetzt von Friedrich J. Bieber.

Von dem Kaiserreiche Kaffa im Süden des *Bije Oromo* oder Gallalandes, einem lange Zeit sagenhaften Reiche in Innerafrika, kannten wir seit dem sechzehnten nachchristlichen Jahrhundert kaum mehr als den Namen *Cafa*. Und selbst dieser war seit der ersten dürftigen Nachricht bei Tellez[1] in dem Berichte über die Gesandtschaftsreise des Portugiesen P. Antonio Fernandes von Habesch nach Jamma oder Dschindschero bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts wieder verschollen und vergessen. Erst 1790 nennt der Schotte James Bruce wieder den Namen Kaffa, als eines von Christen bewohnten Königreiches im Süden von Narea[2] oder Innarea. Im Jahre 1840 gelang es dem Deutschen J. B. Krapf, die ersten unmittelbaren Nachrichten über das geheimnisvolle Reich Kaffa zu sammeln. Die Berichte Krapfs[3] ließen Kaffa und seine Bewohner in der Tat als ein Land und Volk von ausgeprägter Eigenart erscheinen. Der erste Europäer, der bis nach Kaffa selber vordrang, war der Franzose Antoine D'Abbadie. Er weilte im Jahre 1843 als Händler verkleidet elf Tage in dem Meßplatz bei der kaffaischen Stadt Bonga[4], dem einzigen Orte in Kaffa, nach dem Fremde Zutritt hatten. Im Jahre 1855 kam der Kapuzinermönch P. Cesare di Castelfranco nach Kaffa, und im Jahre 1859 ließ sich der Savoyarde P. Guglielmo Massaja auf dem Schappaberge bei Bonga nieder, wo er ein römisch-katholisches Missionshaus und eine Kirche erbaute. Massaja lebte zwei Jahre in Kaffa. Im Jahre 1861 wurde er von dem Kaiser Kaje

[1] Historia Geral de Ethiopia a Alta, ou Preste Joam, e do que nella Obraram os Padres da Companhia de Jesus: Composta na mesma Ethiopia, pelo Padre Manoel D'Almeyda, usw., Abreviada com nova Releyçam, e Methodo, pelo Padre Balthezar Tellez, usw. Coimbra 1660. S. 316.

[2] Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768 usw., von James Bruce von Kinnaird. Ins Teutsche übersetzt von J. J. Volkmann, usw. Leipzig 1791, 2. Bd., S. 309.

[3] Reisen in Ostafrika, ausgeführt in den Jahren 1837—55, von J. L. Krapf, usw. Kornthal-Stuttgart 1858, Erster Teil, S. 79ff.

[4] Géodésie d'Éthiopie ou Triangulation d'une partie de la Haute Éthiopie, exécutée selon des méthodes nouvelles par Antoine D'Abbadie, usw., vérifiée et rédigée par R. Radau. Paris 1873, S. IV.

Scherotscho des Landes verwiesen[1]. Erst im Jahre 1879 gelang es wieder einem Europäer, dem Italiener Antonio Cecchi[2], bis an die Nordgrenze Kaffas vorzudringen. Er versuchte es vergeblich, Zutritt in das Innere Kaffas zu erlangen, das — ein afrikanisches China — an den Grenzen von Gräben und Verhauen abgeschlossen und nur durch mit bewaffneten Wachen besetzte Tor zugänglich war und so sich streng gegen außen abschloß.

Der letzte europäische Reisende, der noch das alte Kaffa sah, war der Franzose Paul Soleillet, der von November 1882 bis Januar 1883 eine Reise nach Kaffa unternahm und vom 12. bis 19. Dezember 1882 in Kaffa selber weilen durfte[3].

Nach fünf Jahrhunderten seines Bestandes als unabhängiger Staat wurde das Kaiserreich Kaffa im Jahre 1897 von einem Heere des Kaisers Menilek von Äthiopien erobert. Im Norden und Osten von schon äthiopisch gewordenen Ländern umgeben, war der Bestand des Reiches Kaffa ein Hindernis für die von Kaiser Menilek geplante Ausdehnung des Reiches Äthiopien bis an den Rudolfsee und bis an den Weißen Nil. Die in der Schlacht bei Adua erbeuteten Feuerwaffen gaben den Habeschi die Übermacht über die Kaffaer, die bis dahin alle gegen sie aufgebotenen äthiopischen Heere besiegt hatten. Durch die Besetzung Kaffas sollte Äthiopien Grenznachbar der vom Kongostaat aus nach Lado im früheren Äquatoria vorgedrungenen Belgier und der in Faschoda sich festsetzenden Franzosen werden und damit die von den Briten angestrebte Vereinigung des ägyptischen Sudan mit Uganda und Britisch-Ostafrika verhindert werden.

Der Kampf der Kaffaer um ihre Freiheit gegen das von dem *Ras* Wolde Giorgis geführte äthiopische Heer dauerte acht Monate, von März bis September 1897, obwohl die Kaffaer den 33 000 Gewehren der Habeschi nur 300 alte Flinten und ihre Speere entgegenstellen konnten. Erst als fast die Hälfte der Einwohnerschaft Kaffas zusammengeschossen, der Kaiser von Kaffa selber gefangengenommen und der Hort der Unabhängigkeit der Kaffaer, die Heilige Königskrone von Kaffa mit dem Goldenen Phallus von den Habeschi erbeutet worden war, unterwarfen sich die Kaffaer, und das alte äthiopische Kaisertum Kaffa, das eigentliche Äthiopien, wurde eine Statthalterschaft des neuen Äthiopien.

Mit der Vernichtung seiner Kaiserherrlichkeit wurde Kaffa endlich zugänglich, und schon im Jahre 1898 durchzog der Russe A. K. Bulatowitsch im Gefolge eines äthiopischen Heeres das westliche Kaffa von Norden nach Süden[4]. Im Jahre 1901 reiste der deutsche Zoologe Oskar Neumann durch

[1] I miei trentacinque Anni di Missione nell' Alta Etiopia. Bd. V. Rom-Mailand 1887, 1888.

[2] Da Zeila alle frontiere del Caffa, Viaggi di Antonio Cecchi, usw. Rom 1886. Bd. II, S. 384 ff. und 483–519.

[3] Paul Soleillet, Voyages en Éthiopie (Janvier 1882–Octobre 1884), Notes, Lettres et Documents divers. Rouen 1886, S. 185–208.

[4] A. K. Bulatowitsch, S. Woiskami Menelika II, Dnewnik pochoda is Etiopii k Oseru Rudolfa. St. Petersburg 1900, S. 43 ff.

das östliche Kaffa von Süden nach Norden[1]. Im folgenden Jahre begab sich der Apostolische Vikar in Harar, der Franzose P. Andreas Jarosseau mit den PP. Leon und Joachim nach Kaffa, um die 1855 von P. Massaja gegründete römisch-katholische Mission weiterzuführen und die Kirche am Schappaberge wieder in Besitz zu nehmen. Er mußte nach wenigen Monaten auf Befehl des Statthalters, des *Ras* Wolde Giorgis, Kaffa wieder verlassen. In den Jahren 1903 und 1904 baute der Italiener Alberto Prasso eine Fernsprecherlinie nach Kaffa. Er erwarb auch eine »Konzession«, die ihm das Recht gab, im Westen Kaffas Gold zu waschen.

In das Jahr 1905 endlich fällt die von Alphons Freiherrn von Mylius und mir unternommene Österreichische Kaffa-Expedition. Ihr Ziel war die Erforschung Kaffas in volkskundlicher und sprachlicher Hinsicht. Es galt, das durchaus eigenartige Volkstum der Kaffitscho oder Gonga für die Wissenschaft vom Menschen zu retten, ehe seine Kultur unter dem alles Bodenständige überwuchernden Abessiniertum ungekannt versank. Eine nahezu lückenlose ethnographische Sammlung, gegen zweihundert Lichtbilder und Zeichnungen, tausende von Aufzeichnungen über Sitte und Brauch der Kaffitscho und vor allem ein etwa 3000 Begriffe umfassendes Wörterbuch der Sprache der Kaffitscho, des *Kaffóo* — von dem außer Beke, der über die Sprache der Gonga berichtete[2], Cecchi ein Wörterbuch[3] und Reinisch eine Grammatik mit Wörterbuch[4] und ich selber ein kurzes Wörterverzeichnis in italienischer Sprache[5] veröffentlicht haben —, und gegen fünfzig Sprachurkunden in dieser Sprache waren das Ergebnis dieser Reise, außer einer Karte Kaffas[6]. Die sich bei der Verarbeitung dieses von mir mitgebrachten Materials ergebenden Lücken auszufüllen fand ich Gelegenheit auf einer zweiten Reise durch das Hochland von Kaffa, die ich im Jahre 1909 unternahm. Die Ergebnisse dieser zwei Reisen ermöglichten eine erschöpfende Darstellung Kaffas und seiner Bewohner[7].

* * *

Zu den Sprachurkunden gehören auch die von mir in Kaffa gesammelten Überlieferungen über die Geschichte des Kaiserreiches Kaffa. Sie bestehen

[1] Von der Somalküste durch Südäthiopien zum Sudan. Von Oskar Neumann, Berlin. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1902, Nr. 1, Berlin 1902.

[2] Charles T. Beke, On the languages and dialects of Abyssinia and the countries to the South, in »Procedings of the Philological Society«, Bd. II, Nr. 33, London 1845. Über die Gongasprache berichtet auch Carlo Conti Rossini in »Studi su Popolazioni dell' Etiopia«, Rom 1914, S. 146—157.

[3] Cecchi, Da Zeila alle frontiere del Caffa, usw., Bd. III, S. 399—451.

[4] Die Kafa-Sprache in Nordostafrika I, II, von Leo Reinisch. Wien 1888.

[5] Federico G. Bieber, Dizionario della Lingua Cafficio. Rom 1908.

[6] Das Hochland von Südäthiopien (West-Gallaland und Kaffa). Reisebericht von Friedrich J. Bieber, Abdruck aus »Dr. A. Petermanns Mitteilungen«, 1908, Heft I und V, Gotha 1908.

[7] Kaffa, Nachrichten über Land und Volk, Sitte und Brauch der Kaffitscho oder Gonga und die Geschichte des Kaiserreiches Kaffa in Innerafrika, von Friedrich J. Bieber. Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W. 1916.

aus zwei Königslisten und aus der *Káffī tátē dūrgŭmō* oder »Geschichte der Könige von Kaffa«.

Das Kaffitscho (*Kaffíčō*) besitzt keine Schrift, und was die Kaffitscho von der Geschichte ihres Landes wissen, ist durchaus mündliche Überlieferung. Dieser Umstand erschwerte meine Arbeit außerordentlich. Manch mühsam Erfragtes und Erlauschtes erwies sich bei besserer Einsicht als mehr oder weniger wertlos. Was endlich als zusammenhängende Darstellung geblieben ist, habe ich aus dem Munde der »Weisen« (*dōjē nthō*, wörtlich »Vater der Weisheit«) erfahren, hageren Greisen mit wahren Ramsesgesichtern, die mir Matteosch, unser Dolmetsch für Kaffa, in Anderatscha ins Lager brachte. Als sie erst begriffen hatten, daß der weiße Mann aus dem ungekannten fernen Lande ihr »Land aufschreiben« und die Geschichte ihrer Könige hören wolle, wurden sie gesprächig, und in wenigen Tagen wußte ich dann alles, was sie wußten. Freilich mußte ihnen König um König abgefragt und in das, was sie erzählt hatten, erst nachträglich Ordnung gebracht werden.

Über die Geschichte ihres Landes haben sich bei den Kaffitscho nur wenige Überlieferungen erhalten. Sie wissen nur von sechzehn Königen deren Thronnamen, von vier Königen deren Rufnamen und nur von einzelnen Königen deren Taten oder unter ihrer Herrschaft vorgefallene Ereignisse zu erzählen. Von dem sechsten König von Kaffa und den neun letzten Königen ist ihnen die Dauer ihrer Herrschaft nach der Anzahl der Jahre bekannt und so die Zeit, in der sie herrschten, zuverlässig festzustellen. Für die übrigen neun Könige ist die Zeit ihrer Herrschaft nur nach ihrer Aufeinanderfolge, d. h. nach Menschenaltern, zu bestimmen, für die bei der Langlebigkeit der Kaffitscho je fünfunddreißig Jahre gerechnet wurden.

Die erste der zwei Königslisten lautet in kaffaischer Sprache:

»*Káffī tátē šĭgō ébī ne. Wómnā Adiō wánī Argépō tátō béte. Gub Mínjō késsīte. Wájē Káffī šówō wátō Káffī tátō bi béte. Bonŏšī šĭgō ébī ne: Bátībátī tátō Mínjō tátō, guťínē tátō Gírrē wóyē Šŏngī tátō, kedítínē tátō Addí tátō wóyē Addíŏčī, aūddítínē tátō Šáddī tátō, ūjínē tátō Mádī Gáfī wóyē Wódi Gáfī wóyē Bŏrrétī tátō, širitínē tátō Bóngī tátō, šabatínē tátō Gíbā Nečŏčī, šimintínē tátō Gállī Gafŏčī, šitínē tátō Gállī Ginŏčī, ašínē tátō Gákī Gáŏčī, árā ikkítínē tátō Gállī Gáŏčī wóyē Gállī, árā guťínē tátō Šágī Šárŏčī, árā kejínē tátō Bésī Ginŏčī, árā aūddínē tátō Hóťī Gáŏčī, árā ūjínē tátō Gáhā Nečŏčī wóyē Béddī, árā širitínē tátō Gáwī Nečŏčī, árā šabatínē tátō Káyē Šĕrŏčī wóyē Kámī, árā šimintínē tátō Gállī Šĕrŏj wóyē Gállátī, árā šitínē tátō Gáki Šĕrŏčī wóyē Cínátī.*«

Übersetzung.

»Die Namen der Könige von Kaffa sind diese: Zuerst waren die Argepo Könige in der Adiozeit. Dann erhoben sich die Mindscho. Seit der Ankunft in Kaffa waren sie Könige von Kaffa. Ihre Namen sind diese: Der erste König war der Mindschokönig, der zweite König war Girra oder der Schongakönig, der dritte König war der Addiokönig oder Addioer, der vierte König war der Schaddakönig, der fünfte König war

Madi Gafo oder Wodi Gafo oder der Boretokönig, der sechste König war der Bongakönig, der siebente König war Giba Netschotscho, der achte König war Galli Gafotscho, der neunte König war Galli Ginotscho, der zehnte König war Gaki Gaotscho, der elfte König war Galli Gaotscho oder Gallo, der zwölfte König war Schagi Scharotscho, der dreizehnte König war Beschi Ginotscho, der vierzehnte König war Hotti Gaotscho, der fünfzehnte König war Gaha Netschotscho oder Beddo, der sechzehnte König war Gawi Netschotscho, der siebzehnte König war Kaje Scherotscho oder Kamo, der achtzehnte König war Galli Scherodsch oder Gallito, der neunzehnte König war Gaki Scherotscho oder Tschinito.«

Die zweite Königsliste, die jedoch wenig Anspruch auf Zuverlässigkeit hat, nennt die Namen von nur dreizehn Königen. Sie lautet in kaffaischer Sprache:

»*Káffī tātínē šígō ébī ne: Minjílōj, Šáddī táténō, Šóngē táténō, Borrétē taténō, Bóngē táténo, Gállī Ginőčī, Ótī Šérōj, Kanéčōj wóyē Béddī, Gállī Kéffōj, Káyē Šérőčī wóyē Kámō, Béši Šérōj, Gállī Šérōj wóyē Gállítō. Hájī Gímōj wóyē Činítū.*«

Übersetzung:

»Die Namen der Könige von Kaffa sind diese: Mindschilodsch, Schaddakönig, Schongakönig, Borretokönig, Bongakönig, Galli Ginotscho, Otti Scherodsch, Kanetschodsch oder Beddo, Galli Keffodsch, Kaje Scherotscho oder Kamo, Beschi Scherodsch, Galli Scherodsch oder Gallito, Hadschi Ginnodsch oder Tschinitu.«

Als »*Káffī tátē dūrgúmō*« oder »Geschichte der Könige von Kaffa« erzählen die Weisen in kaffaischer Sprache:

Káffī tátē dūrgúmō ébī ne. Bātībātī tátō Argépō Adíō wánū. Bárē tátō Hinnárī tátō, Tejíwī tátō, Gómgőčī tátō, Gurábī tátō ne Gómgūátōj. Áfō Mínjō bī béte. Gub Káffī tātítínō hallítō ne. Káffī tátitínē šígō ébī ne. Bātībátī Káffī tátē šígō Mínjō ne. Būšášē tíbōjē árō yáyēte. Mínjō árō atíī Ťárā Yākóbī tíbō nā. Ókī Amárō wátō Mínjē tátī bétā. Mínjo, gétō ne, Káffī šówōj árō šítīke. Mínjō, árō áši búšo tō ne. Ášōē béši Mínjō. Táqōjē késsīte. Káffī šówō ógō-nā gamíčīto árō geditā, Héqō Káffī šówōs Mínjō ímīte. Mínjō árō kítanétcō nā. Mínjī šígōjē Káffī tátō-nā bonőši tíbō šigítī šígō Minjílōj. Mínjē tátō, Mínjē yárī áši wóyē Gőngā Adíōje wóyē Kőrī árō yábīte Šáddī Mágā wóyē Šáddī šówoj. Áfō Mínjo bī ógíši kotétō Adíōji. Ókī Amárō wátō Mínjē yárī bétā. Kárō wóyē gímímō bonőši yaréčīnaū-nā bīs béte, ebísī šówōsījē bī hamítō ne-nā Adíōjī wóyē Kőri bī wátō ne. Adíōji wóyē Kőrī bī beditō. Mínjō-nā Mínjē yárō ikke ne. Mínjō Šáddī Mágā wóyē Šáddī šówō šígítī šígō Káffā. Šáddī tátō bātíbátī Káffī tátō ne. Élbī šówōj Mánčī áši kotétō. Mínjō, Mánčī áši árō étō gédīte. Mánčī šówō Mínjō-nā Mínjē yárō dámīte. Šówō kódīhe-nā Mínjē tátōj kitéčō Mánčī tátō ne. Tátē šígō árōs ímítū ne. Šáddi Mágājē Káffī tātítínō hállīte ne. Šówō ámōjē tātítínō tímōsí déqīte Šáddā ne. Šáddā qábī Káffā ne. Wómnā Šáddī Mágā wóyē Káffī worábē šówō ikkī Káffī tatítínō béte. Qábī Káffī šówō, hínī ándī Kaffī ráše šówō-nā Tállī ráše šówō-nā Čáte ráše šówō-nā Gamčī ráše šówō ne. Mínjē kőtō Šáddāj béte. Gub Šáddājē

Cáţē śówō šádīhe. Gub bárē šówēnaō šádīhe. Ikkō-nā ikkō bī damítō ne. Hálā Káffī šówōsīţē šīgō Mínjē yárō wóyē Gōngā šigítī šígō Káffícō. Minjō áfō árā ūjē šímō árō tátō ne.

Guţínē Káffī tátē šígō Gírrē wóyē Šóngī tátō ne. Minjī orášō árō ne. Áfō árā aúddē šímō Káffī šówō árō tátīte. Gírrē Šóngī tátō ne. Šóngī katámōn bátíbāt hákítō Šóngī tátō ne. Šóngī katámōj bō kóţō árōs béte. Ebísī Šóngī tátō šígīhe.

Kedítínē Káffī tátē šígō Addí tátō wóyē Adíčči ne. Šóngī tátē orášō árō ne. Áfō árā kéjē šímō Káffī šówō árō tátīte. Árō tátō béte nī, Addí šówō Káffī ášōjē dámīhe. Addí šówō Káffī tátţítínō-nā ikkítō ne. Ebísī Addí tátō wóyē Addíčjē tátō-nā Addíčči ébī tátō šígīhe. Addíčči yétō aţí yétōnī árō ōgē tátō ne. Gúbō bísī bénō dēō ne búllī. Addí tátō, Addí šówōj bō kóţō árōs béte. Hálā Addí šówōjē Addí rášē šówō-nā Cárrē rášē šówō gedítō ne. Addí tátō šágīe ūjē, šabátē-nā šítē méjē šágīe. Bátíbāt héqō yēcítō árō ne.

Aūddítínē Káffī tátē šígō Šáddī tátō ne. Addí tátē orášō árō ne. Áfō árā gúţē šímō Káffī šówō Šáddī tátō tátīte. Šáddī tátō árō ne. Árō ne Šáddī tátō tátē katámī bátíbátī. Katámónī hákítō árō ne, ebísī Šáddīn šígīhe. Šáddā ógē katámō ne. Káffī šówē katámō búllījē Šáddā qábī ne. Šáddī katámōj bō kóţō Šáddī tátōs béte.

Ūjínē Káffī tátē šígō Mádī Gáfī wóyē Wódī Gáfī ne. Wódī Gáfī Šáddī tátī búšō ne. Afō árā ikkē šímō Káffī šówō árō tátīte. Bórrétī katámōj árō kóţébéte. Ebísī Wódī Gáfī šigítī šígō Bórrétī tátō. Wódī Gáfī tátō béte nī, Šípēnaē wóyē Girānī wéhe. Šípēnaí árō šigítī šígō Girānī. Génjī katámōjē-nā Dāmótē kéllōjē Šípēnaī wáte Káffī šówōj. Šípēnaī Šáddā wáte. Bóngē táqj-nā Anderáčēnō árō šafírīte. Gésī gúdōj-nā bēšīē árō wóhhō háme. Árōē bō ášīšō wólhhō wáte. Káffī šówō tappítō ne. Gíčī yáōn Gúrgútōn yárō Šípēnaī ne. Agállī gúdōj Šípēnaī šafírīte. Káffī sówō káffā wóyē góndō nā, yétō ne, ebísī Káffī šówō Šípēnaī deqáje. Hinnárī šówōj wóyē Jímē šówōj árō wócete. Addí rášē šówōj Addí hášō-nā, yétō ne, ikkē táqō béte. Hinǰ Šípēnaī wócētā, ebī táqō beqítā. Šípēnaō ébī yétō wóddē ášō yétō ne. Gub Šípēnaī Amárō wáte ne Káffī šówōj. Hinnárō wóyē Hinnárī Búšášō. Bósō, Amárō, Kóljō-nā Hēndátō, Gurábō, Tejíwō, Gōngícō wáte. Métī Óromō wātō ne-nā Hinnárī šówō bī dámīte. Hálā Hinnárī šówō Gúmē tátítínō ne. Óromō Hinnáro, Gurábō, Tejíwō-nā Gōngícō, ebı aúddē yárō Hinnárī šówōjē bī kissíte. Óromō búllī šowō déqīte. Káffī tátítínō-nā Kúlli šówō bī deqáje. Ebísī Hinnárī šówōjē Amárō hámítō ne Káffī tátītínōj. Tátōsī bī tátímīte. Káffī šówōj Óromō wáte nī, Agállī gúdōj Gínī hášō-nā ógē orīhhō bonóšī-nā kóyabōn. Ébī orīhhōj Káffī ášō nádétō ne. Óromī qátō ógō ne. Butlábōn bī orášíhe-nā Káffī šówōjē bī kissítō ne. Wájī Káffī šówō-nā Óromō hamáje. Hálā Káffī tátō gáffō Amáros íme Káffī šówōj. Bútē šówōj, Gawátē šówōj, Gímbē šówōj, Cárrē šówōj, árō bišówō bis íme. Káffī tátō Hinnárī tátos, Gurábī tátos, Tejíwī tátos, Gōngícī tátos, ébī aúddē tátos tátī šígō árō íme. Tátēnī ōgítínō árō bis íme. Arósī kitéčō-nā árosī orášōj kitéčō ébī aúddē tátō bébóte. Wódī Gáfī tátō béte nī, bátíbátī nagádō wátō Káffī šówōj. Dárítē katámōjē bī wáte. Ébī Abjédī tíbō ne. Wódī Gáfī béte nī, Kúllī šówōj Kúllī ášō wáte. Kúllī ášī yabímō Gōšíā ne. Óromī šówōjē bī wáte. Kúllī šówō bádō ne. Ógē gúbō ne. Kúllī ášō šówō dámīte. Ébī šówō Kúllō šígīhe. Qábī Kúllī tátō Gōšíā ne. Gōšíā

orâšī šīgō Súnnā ne. Amárī šówōj, gétō ne, árō šítō nā. Káffī šówōj Wódī Gáfī tátō bête nī, Summíā tátīte. Káffī tátōs kitéčō árō ne. Summíē orâšī šīgō Bāidā ne. Bāídē orâšī šīgō Mátórā ne. Ébī Kúllī tátō búllī Káffī tátōs kitéčō bī ne. Kúllī âšō wátō nī, Ómī šówōj bárē Ométi wátō ne. Ómī šīgōsījē ébī âšō šīgítī šīgō Ométi. Wallámī šówō, Koíšī šówō, Cárē šówō-nā bárē Ométī šówēnaō bī dámite. Áfō Šípēnaō kéšō wáte Káffī šówōj. Wódī Gáfī gub Šípēnaō árō kíte.

Širitínē Káffī tátē šīgō Bóngī tátō ne. Wódī Gáfī orâšō árō ne. Áfō ašérē šímō Káffī šówō árō tátīte. Bóngī tátō Bóngē šówō dámite. Bóngē šówō Káffī tátītínō-nā gíjítō ne. Bóngī tátō árō ne. Bóngē katámōn bātíbātī hākítō árō ne. Ebíšī Bóngī tátō wóyē Bongíná šīgíe. Bóngī tátō Bóngē katámōj bō kóte árōs bête. Bóngī tátō gédite, árā gúte worábī râšō nā. Hínī wōgō bétē. Ébī árā gúte worábī râšō hínī ne: Káffī râšō, Géšī râšō, Gímbē râšō, Gawátē râšō, Árrī râšō, Addí râšō, Góbē râšō, Šášē râšō, Bíte râšō, Déči râšō, Bútī râšō, Wóte râšō. Hálā ikkénū worábī šówō kodítō ne. Déčē šówōjē Déči râšē šówō. Tēkí râšē šówō-nā Óki râšē šówō gedítō ne. Wóte šówōjē hálā Wóte râšē šówō-nā Cánnī râšē šówō gedítō ne. Káyē Šérōči tátō bête nī, Káffī šówōjē Káffī râšē šówō, Čáte râšē šówō, Tállī râšē šówō, Gamíči râšē šówō gedítō ne. Búllī andúrī šówōs íkkē worábī râšō imítō ne. Ebíšī Káffī tátītínōj gub árā šimíntē worábī râšō bête. Búllī worábī râšōj šabátē râšō bête. Góbē râšē šówōj šimíntē râšō bête. Čáte râšē šówōj árā gúte râšō bête. Bóngī tátō bête nī, Káffī šówōj bárē qétēnaō hākítō ne. Ébī bárē qétēnaōj kéšīšō bête ne. Áfō Šípēnaō bī wátō ne. Bóngī tátō, gétō ne, áfō tátō árō ne, šínnē nátō árōs bête. Gub bō tátītínō álbē nátō dúhe ne. Árō kíte nī, bállā híē nátō árōs bête, gétō ne. Árō ógī-nā dojíči tátō ne.

Šabatínē Káffī tátē šīgō Gíbā Neóči ne. Bóngī tátī orâšō árō ne. Áfō šítē šímō Káffī šówō árō tátīte. Bī áfō búllī tátō Gíbā Neóči wátōj búllī kítanéčō ne. Gub bī héqō yéčátō tánniete Gákī Šérōči wátōj.

Šimintínē Káffī tátē šīgō Gállī Gafóči ne. Gíbā Neóči orâšō árō ne. Gállī Gafóči tátō bête nī, Kóbbī tátītínō Kóbē gédīte. Dokkī šówōjē Kóbē wáte. Dokkī šówō, ébī dínkī šówō ne. Göbē orâšī šīgō Šéllā ne. Áfō šimíntē šímō Káffī šówō Gállī Gafóči tátīte.

Šitímē Káffī tátē šīgō Gállī Ginóči ne. Gállī Gafáči orâšō árō ne. Áfo šabátē šímō Káffī šówō árō tátīte. Gállī Ginóči Kóbbī tátītínō árō šádīte. Čáffíčē hácōj Kaffíro Kobbáčo-nā kóyēte. Ébī oríhhōj Kaffíčō nádéčō bête. Kóbbī tátō Gállī Ginóčis kitéčō árō ne. Kóbbī tátē šīgō Šéllā ne. Šéllē orâšī šīgō Gésérrā ne. Gésérrē orâšī šīgō Fúggā ne. Fúggē orâšī šīgō Káīkā ne. Káīkē orâšī šīgō Šíkō ne. Šíkī orâšī šīgō Átlō ne. Átlī orâšī šīgō Sákállā ne. Káffī tátōs ébī Kóbbī tátō búllī kitéčō bī ne. Gub Kóbbī šówōj Amárō wáte-nā ébī šówō bī dámite. Hálā Gállī Ginóči Kúllī šówō šádīte. Kúllī šówōj Šállā tátīte. Káffī tátōs kitéčō árō ne. Šállē orâšī šīgō Máhéddā ne. Máhéddē orâšī šīgō Adétō ne. Adétī orâšī šīgō Rášū ne. Arósī orâšī šīgō Hállálā ne. Káffī tátōs ébī Kúllī tátō bī kitéčō ne búllī. Hálā Gállī Ginóči Koíšī šówōj hamíte. Koíšī šówō árō šádīte. Koíšī tátō, árō kitéčō ne Káffī tátōs. Gub Šéwī âšō-nā Gállī Ginóči hamíte. Gállī Ginóči, árō ne Gimírō, Šéwō, Hišíntn, Yáyínō, Kábō, Náīm, Šárrō, Šákō, Bénlšō, Gissínáō, íkkē búllm deštúnítō. Bī ne Káffī tátītínōj gíjítō, Gállī Ginóči ne. Gállī Ginóči bīs Šéwī

tātō, Gimírī tātō, Hišńī tātō, Yāyínī tātō, Kābī tātō, Nārī tātō, Šárrī tātų, Šákī tātō, Bēníšī tātō, Gissīnáī tātō-nā Kóbbī tātō, Kúllī tātō, Koíšī tātō, ébī tātō búllī kitéčō bī ne. Káffī tātīttínō gamūčátō Gállī Ginŏčī ne. Gállī Ginŏčī aṭīōj árō késsīte. Wŏddē tátōjē ŏgē tátō wóyē aṭīō árō ne. Bātībátī Káffī aṭīō Gállī Ginŏčī ne. Gub búllī Káffī tátē šígō aṭīō béte. Andárī Káffī tātīttínōj Gállī Ginŏčī árō andárī irášīttínō árō gédīte. Gállī Ginŏčī šérīte šérōn tātīttínē šerátōn šabátē nátō-nā šabátē agénōj. Gub ébī tātīttínē šerátōn agétī mŏyō-nā tātīttínē mŏyō bullábō béte. Áfō Gállī Ginŏčī-nā Gállī Ginŏčī béte nī, bárē qétō ne Káffī šówōj. Gállī Ginŏčī ógē tátō ne. Nagádō áčō-nā hárō árōsī déwe. Gállī Ginŏčī tātīttínō béte nī, Káffī ášō gíjéčō-nā hēšíčō ne.

Ašínē Káffī tátē šígō Gákī Gáōčī ne. Káffī ášō árōs šígíti šígō Ōgúčō. Gállī Ginŏčī orášō árō ne. Guṭínē Káffī aṭīō árō ne. Áfō širítē šímō Káffī šówō árō tátīte. Gákī Gáōčī tátō béte nī, Káffī šówōj bárē nagádī tíbō wáte. Bī šígō Jíbril. Gondárī katámōjē Amárī šówōj bī wátō ne.

Árā ikkítínē Káffī tátē šígō Gállī Gáōčī ne. Níhō-nā índē šígítī šígō Gállī. Gákī Gáōčī orášō árō ne. Árō tátō béte nī, Jímē tātīttínō hállítō ne. Wájē Jímē šówōj árā gúṭē tátō béte. Hálā Gúmē tātīttínō hállítō ne. Wájē Gúmē šówōj ŭjē tátō béte. Gub Ennárī tātīttínō wóyē Lámū hállítō ne. Wájē ébī šówōj aŭddē tátō béte. Gállī Gáyčī tātīttínō šášā kéjē nátō dúhe ne. Kedītínē Káffī aṭīō árō ne.

Árā guṭínē Káffī tátē šígō Šágī Šárŏčī ne. Gállī Gáōčī orášō árō ne. Šágī Šárŏčī tātīttínō béte nī, Wóṭē šówōj ašérā šítē tātīttínō béte. Šéwī tātīttínō, Hišínī tātīttínō, Yāhínī tātīttínō, Kábī tātīttínō, Šéqī tātīttínō, Šárrī tātīttínō, Bēníšī tātīttínō-nā Dissū tātīttínō, Mašéngī tātīttínō-nā Díšī tātīttínō, Yōyítī tātīttíno, Tŏmī tātīttínō, Gissínáī tātīttínō, Yājínī tātīttínō, Gimírī tātīttínō, Šákī tātīttínō, Bāčī tātīttínō, Dúkī tātīttínō, Kaínābī tātīttínō, ébī ne. Búllī ikkē tátō bīs béte. Hálā Káffī tátōs búllī deštūnēte. Šówōsījē Wóṭē rášē šówō Káyē Šerŏčī gédite. Šágī Šárŏčī tātīttínō hiē nátō dúhe ne. Aŭddīmē Káffī aṭīō árō ne.

Árā kejínē Káffī tátē šígō Béšī Ginŏčī ne. Šágī Šárŏčī orášō árō ne. Bō tātīttínō kéjē nátō dúhe ne. Ūjíne Káffī aṭīō árō ne.

Árā aŭddínē Káffī tátē šígō Hóṭī Gáōčī ne. Béšī Ginŏčī orášō árō ne. Bō tātīttínō béte nī, Ennárī tātīttínō, Gérē tātīttínō, Koíšī tātīttínō, Kóbbī tātīttínō, Kúllī tātīttínō, búllī Káffī tātīttínō-nā gíjítō ne. Bō tātīttínōj Káffī agétō béšī ógō-nā hakítánō ne. Káffī tátōs ábī tátō-nā tātīttínō deštūnétčō-nā kitéčō ne. Mánčī tátō, Hinnárī tátō, Gurábī tátō, Gōngúčī tátō, Tejíwī tátō, Ébbī tátō, Dingērātéńī tátō, Šéwī tátō, Hišínī tátō, Yājínī tátō, Kábī tátō, Šéqī tátō, Šárrī tátō, Bēníšī tátō-nā Dissū tátō, Mašéngī tátō-nā Díšī tátō, Yōyítī tátō, Tŏmī tátō, Gissínáī tátō, Yāyínī tátō. Gimírī tátō, Šákī tátō-nā Bāčī tátō, Dúkī tátō, Kaínābī tátō, Kóbbī tátō, bī deštūnítō ne Káffī tátōs. Gúmē tātīttínō, Čárē tātīttínō, Šúrī tātīttínō, Nárī tātīttínō, Gófē tātīttínō, Mállī tātīttínō, Wallámī tātīttínō, Kambátē tātīttínō, Gámī tātīttínō, Tambárī tātīttínō, Bŏšē tātīttínō, Jímē tātīttínō, Ŏbī tātīttínō, ébī tátō-nā tātīttínō búllī kítō bī ime Káffī tátōs. Hóṭī Gáōčī tātīttínō hlá kéjē nátō dúhe ne. Širitínē Káffī aṭīō árō ne.

Árā ŭjínē Káffī tátō šígō Gáhā Nečŏčī ne. Níhō-nā índē šígítī šígō Béddī. Šágī Šárŏčī búšō árō ne. Bō tātīttínō béte nī, Kúllī ášō títe. Kúllī

šówō Káffī tátīttínōj gíjítō ne. Kúllī ášē tátímō rášā Tagóye ne. Káffī tátōjē worábō árō ivášítō ne Kúllī šówōj. Rášā Tagóyē ógē etétō ne. Ikkē árétōj ábē-nā šíšē šatétō árō wútíe. Árō béte nā, Jímē šówō Kúllō-nā Kobbátō šádíte. Gub Gérē tátīttínōj bī wáte. Hinǰ ikkē nátō bī kótéte-nā šówō bī tápptte búllī. Gáhā Neťóčī bášē méjēn rášā Tagóyē káwíte. Ikkē náhōsī tátē bášē kawítā, ebísī Káffī tátō karétō ne. Kúlli šówō árō šówō nā, tátōs mīkirétō málététe. Ebísī rášā Tágóyē Káffī tátō búše šáyie. Árē šíyō Bállū ne. Gub šáyōsī rášā Tagóyē Kúllī tátō árō késsíte. Káffī tátō dóhō wóčite Kúllī šówōj. Middē gúdōj Káffī tátē dóhō-nā Kúllī dóhō ikkē orihhō kóyétē. Wájē ébī orihhō Kúllī šówō Káffī tátōs kitétánō béte. Ábē nátō Kúllī tátīttínōj rášā Tagóyē tátíte. Árōsī orášī šíyō Sánā ne. Kéjē nátō árō Kúllī tátō ne. Sánē orášī šíyō Dádō ne. Bō tátīttínō kéjē nátō dúhe ne. Dádī orášī šíyō Gánsā ne. Šimítē nátō Kúllī šówōj árō tátíte. Gub Amárī dóhō wáte Kúllī šówōj Amárō Kúllī šówō dámíte. Gáhā Neťóčī tátīttínō hiā aúddē nátō dúhe ne. Árō šabatínē Káffī atítō ne.

Árā širítínē Káffī tátē šíyō Gáwī Neťóčī ne. Gáhā Neťóčī bášō árō ne. Bō tátīttínō šíjē nátō dúhe ne. Árō šimintínē Káffī atítō ne.

Árā šabatínē Káffī tátē šíyō Káyē Šerőčī ne. Nihō-nā índē šíyítī šíyō Kámī ne. Gáwī Neťóčī bášō árō ne. Káyē Šerőčī Nátī tátīttínō árō šádíte. Nátī šówō Káffī tátīttínō-nā árō ikkíte. Nátī tátō árōs kitétō ne. Nátī tátī ōyítínō bétō ne. Nátī šówōjē Gobē rášē šówō Káyē Šerőčī gédíte. Káffī rášē šówōjē anúrī worábī šówō aúddō árō gédíte. Káffī rášē šówōjē Káffī ráše šówō, Tállī rášē šówō, Čátē rášē šówō-nā Gamúčī rášе šówō gedítō ne. Káyē Šerőčī, Šérī šówō, Hišínī šówō, Kábī šówō, Šárrī šówō, Yōyítī šówō, Tómī šówō, Gissímáī šówō, Gímúrī šówō, Yájínī šówō-nā Yáyínī šówō, árō deštúníte. Ébī šówō búllī Káffī tátīttínōj árō gíjíte. Hinī ašérā tátīttínōjē Wóťē ráše šówō árō gédíte. Tátīttínōsī ujínē nátōj nérī késō wáte Káffī šówōj. Rómī katámōjē ébī késō wátō ne. Árō ógē késō ne. Gúťē nátō Káffī šówōj árō kótéte. Šáppē gúdōj bárē qétō árō hákéte. Hálā éqīnaō málétō tátōs ime, ebī kése árō kissítā. Šówōj ebīn ógē gáwō nā, tátī dípōsī ebīn ógē gáwō nā. Ebísī Káffī šówōjē késō kissítō ne. Káyē Šerőčī, árō hégōn ōgísī gibiníe. Kítanétōn ōgísī šiťāje. Árō Káyē Šerőčī Amárōn, kitanétōn, búllī šúnī ne. Bárōs nátōj tabákōn, gibbōn ime. Minjī Būšášōjē gúťē ášíšō gúťā nagádō tūnétō. Állē ne árō-nā índī néše Mérrī. Gúbū dēōčī ne. Mérrī katámōj Káyē Šerőčī hégōj yétcite. Káyē Šerőčī hégō ne. Hégō árōj béte. Káffī tátō atíōj héte. Káyē Šerőčīsījē šíyō, bīn yēcitō Tátmárā nā, Tátī mérī šíyō Mérrī ne. Gub yēcitōsī Káyē Šerőčī šuyítī šíyō dēē tátónō. Márīāmī bárē qétōjē Anderáčōn tátē kótōj hégō qétō árō gédíte. Káyē Šerőčī wátōjē Káffī tátō éqō-nā béte. Bī méjē wótà wóddō ne. Širítōē méjē, bēšíē šajétē wóddō ne. Káffī ágétōjī hálā bī nihī kítī gátā, nihī méjēn orášíe. Ebísī hálē ášē méjē šítōj bedíe. Káye Šerőčī tátīttínō ašérā širítē nátō dúhe ne. Árō šitínē Káffī atítō ne.

Árā šimintínē Káffī tátē šíyō Gállī Šérōj ne. Nihō-nā índē šíyítī šíyō Gállítī. Káyē Šerőčī orášō árō ne. Gállī Šérōj Búnē katámō bátíbátī hákitō árō ne. Gállī Šérōj hégō yēcitō ne. Árō atítōj béte. Hégō árōj ne. Kátōlikī gibinī ášō árō ōgísī šťíte. Gállī Šérōj Anderáčā katámōn árā gúťē ášōn ikkē árétōj gibinōsíqī wūtitō árō ne. Écōn kisō qūjihe. Búllī nátō késíšō wáte

Káffī šówōj. Gállī Šérōj kātōlikī gíbinō árō kawáje Káffī šówōj. Gállī Šérōj, árō katámōn nagádōn búllēn wóte. Káyē Šérčči wátōj búllī Mínjō amárō-nā nagádō-nā héqō yéčitō bī šúnīte. Gub Káyē Šérčči Gállī Šérōj nagádō-nā amárō árō kíssīte. Heqō yéčitō árō šúnīte. Ikkállō Mínjō amárō wóyē nagádō nā, árō hájīte. Ébī hájō árō gédīte. Gállī Šérōjī tātītinō béte nī, qábī étọn Amárō gédīte Káffī šówōj. Bō tātītinī árā ikkítinē nátōj Káffī tātītinōj dóhō Amárī tátō wóte. Káffī ášíšō gúbōj hámīte. Ikkē šimíntō ébī dóhō bébōte Káffī šówōj. Gállī Šérōjē óyē ímō Amárī rášō déqīte. Gub Amárī šówōj hiní wóčēte. Bō tātītinī árā ńjúnē nátōj ébī rášō hamíte bárē dóhō-nā Káffī tātītinōj. Gub ikkē nátō bárē Amárī rášō wáte dóhō-nā Káffī tātītinōj. Gállī Šérōjī tātītinē árā šitúnē nátōj ikkē Amári dóhōjē deqítō ne Kúllī šówō, Kóbbī šówō-nā Koíšī šówō. Kúllī šówō, Kóbbī šówō, Koíšī šówō Káffī tátōs kitéčō bī béte ne. Ébī šówō Amárō šádīte. Gub Kúllī šówōj-nā Kóbbī šówōj wóddē Amárō kọ́tēte. Wóddē náfitō-nā ikkē médfō bīs béte. Gállī Šérōjī tātītinī árā kejínē nátōj frénjī šówōjē ikkē ášō wáte Káffī šówōj. Bóngē mandúrōj árō wáte. Gállī Šérōjī tātītinō híē nátō dúhe ne. Árō ašínē Káffī atíō ne.

Árā šitínē Káffī tátē šígō Gákī Šérčči ne. Nihō-nā índē šígítī šígō Cimútī. Gállī Šérōjī orášō árō ne. Gákī Šérčči héqō yéčitō ne. Árō atíōj béte. Héqō árōj ne. Gákī Šérčči árō kātōlikō šítīte. Gákī Šérčči árō ikkō kitanéčōn Mínjē yárōn, bī šígō Šáwī Kéčī, tátenō Gákī Šérčči gíbinōsiqī báširhe mánše qétōj Anderáčēnō. Gákī Šérčči, dée tátō-nā hakúče tátō árō ne. Dáhirō-nā čótō, búllī árō wútīye Káffī šówōj. Hálā kóčōsī búllī gojímō šóqīte šátanō. Búllī kátínējē Gákī Šérčči šátítō ne. Étọ árō geditō tō-nā, kátínōsī núgíšō árō ne. Ógē áfō árōs béte. Bō qállō kejíčō árō déqīte. Dáhirōj ikhō árō ne. Gákī Šérčči tátō béte nī. tátītinō ógō-nā ganíčítō Káffā ne. Gísī tátō búllī kítéčō bī ne Káffī tátōs. Óromō šáte Gákī Šérčči. Nímē tátō árō šáte. Káffī tátítinō ikkállō yéčīte. Wóddē gítéčō wáte Káffī šówōj. Káffī šówōj ógē gítō bī gédīte. Káffī tátōs nagádō wóddē gíjō déwe. Gúnō, dangéčī gášō, búnō, yérrō, éyō, gíbbō bī kémīte. Búllī bī kémīte. Gákī Šérčči tátítinī ikkítinē nátōj-nā tātītinōsī kejínē nátōj Amárī dóhō hámīte Káffī šówōj. Amári tátō wáte. Káffī tátō nadéčō bébōte. Bulli Amárō wóčēte. Hálā tátítinōsī šabatúnē nátōj métī Amárō métī náfitō-nā wóbā Káffī šówō. Káffī šówōj étọ wáhe. Šimíntē agénō étō béte. Gub Amárō rášō Káffī šówō dámīte. Hálā Gákī Šérčči yečítō ne. Yéčī tátenō Antọ́tọ deqítō ne. Gákī Šérčči tātītinō šabátē nátō dúhe ne. Árō árā ikkítinē Káffī atíō ne. Nō dée tátenō jučétō ne Kóber. Nō gíbinéhō ne lō wómōn. Dēj!»

Übersetzung.

»Dies ist die Geschichte der Könige von Kaffa. Die ersten Könige in der Zeit von Adio waren die Argepo. Andere Könige im Gongaischen oder Gongalande waren der Hinnarokönig, der Tedschiwokönig, der Gongitschokönig, der Gurabokönig. Sie bestanden vor Mindscho. Nachher ist das Königreich Kaffa gegründet worden. Die Namen des Königstumes von Kaffa sind diese: Des ersten Königs von Kaffa Name war Mindscho. Er stammte aus der Sippe Buschascho. Mindscho soll ein Verwandter des Kaisers Zara Jakob gewesen sein. Unter-Habesch soll die Heimat des Königs Mindscho sein. Mindscho, wird erzählt, wurde im Lande Kaffa

geboren. Mindscho war kein Menschenkind. Mindscho war mehr als Mensch. Er erhob sich aus einem Felsen. Damit er das Land Kaffa groß und mächtig mache, gab Heqo Mindscho dem Lande Kaffa. Mindscho soll Christ gewesen sein. Nach dem Namen des Mindscho werden die Könige von Kaffa und ihre Sippe mit dem Namen Mindschilodsch genannt. König Mindscho, er führte das Volk des Mindscho oder die Gonga aus Adio oder Koro nach Schaddi Maga oder in das Land Schadda. Vor Mindscho wohnten sie sehr lange in Adio. Das Volk des Mindscho soll von Unter-Habesch hergekommen sein. Sie waren aus ihrer Heimat infolge Streitigkeiten oder Kämpfen mit ihren Landsleuten oder Stammesgenossen fortgezogen und nach Adio oder Koro gekommen. In Adio oder Koro vermehrten sie sich. Das Volk des Mindscho sammelte sich um Mindscho. Mindscho nannte Schadi Maga oder Schadda mit dem Namen Kaffa. Der König von Schadda war der erste König von Kaffa. In diesem Lande wohnte das Volk der Mantscho. Mindscho, er machte dem Volk der Mantscho den Krieg. Mindscho und das Volk des Mindscho nahmen das Land der Mantscho in Besitz. Das Land wurde verteilt und der Mantschokönig wurde dem König Mindscho untertan. Ihm wurde der Titel König gegeben. Von Schaddi Maga aus wurde das Königreich Kaffa geschaffen. Schadda war das Land, von dem das Königtum seinen Anfang nahm. Schadda war das erste Kaffa. Im Anfange war Schaddi Maga oder der Gau Kaffa das ganze Königreich Kaffa. Das erste Land Kaffa, das ist jetzt das Land des Kaffarascho und das Land des Tallorascho und das Land des Tschattarascho und das Land des Gamitschorascho. Der Wohnsitz des Mindscho war Schadda. Von Schadda aus wurde nachher das Land Tschatta erobert. Dann wurden die anderen Länder erobert. Sie wurden eines nach dem anderen in Besitz genommen. Nach dem Namen des Landes Kaffa nannte sich dann das Volk des Mindscho oder die Gonga mit dem Namen Kaffitscho oder Kaffaer. Mindscho war vor fünfzehn Menschenaltern König.

Der Name des zweiten Königs von Kaffa war Girra oder Schongakönig. Er war der Nachfolger des Mindscho. Er beherrschte das Land Kaffa vor vierzehn Menschenaltern. Girra war König von Schonga. Girra oder Schongakönig war der erste Erbauer der Stadt Schonga. Er hatte seinen Wohnsitz in der Stadt Schonga. Deshalb wird er Schongakönig genannt.

Der Name des dritten Königs von Kaffa war Addiokönig oder Addiotscho. Er war der Nachfolger des Schongakönigs. Er beherrschte das Land Kaffa vor dreizehn Menschenaltern. Als er König war, wurde vom Volke von Kaffa das Land Addio in Besitz genommen. Das Land Addio wurde mit dem Königreiche Kaffa vereinigt. Deshalb wird dieser König der Addiokönig und Addiotscho genannt. Addiotscho, das soll Kaiser heißen, was sagen will, daß er ein großer König war. Unter ihm war dann alles gut. Der Addiokönig hatte seinen Wohnsitz im Lande Addio Aus dem Lande Addio wurde später das Land des Addiorascho und das Land des Tscharrarascho gemacht. Der Addiokönig heiratete fünf, sieben und neun Frauen heiratete er. Er war der erste Heqobekenner.

Der Name des vierten Königs von Kaffa war Schaddakönig. Er war der Nachfolger des Addiokönigs. Der Schaddakönig beherrschte das Land Kaffa vor zwölf Menschenaltern. Er war König von Schadda. Er, der Schaddakönig war es, der die Königsstadt begann. Weil er der Erbauer der Stadt war, wird er der Schaddaer genannt. Schadda war eine große Stadt. Schadda war die erste von allen Städten des Landes Kaffa. Der Schaddakönig hatte seinen Wohnsitz in der Stadt Schadda.

Der Name des fünften Königs von Kaffa war Madi Gafo oder Wodi Gafo. Wodi Gafo war der Sohn des Schaddakönigs. Er beherrschte das Land Kaffa vor elf Menschenaltern. Er wohnte in der Stadt Borreto. Deshalb wird Wodi Gafo auch mit dem Namen Borretokönig genannt. Als Wodi Gafo König war, kam Schipenao oder Girano. Schipenao wurde mit dem Namen Girano genannt. Schipenao kam über die Stadt Gendscho und das Damotator in das Land Kaffa. Schipenao kam bis nach der Stadt Schadda. Er lagerte im Tale von Bonga und bei Anderatscha. Er zog in das Geschagebirge und weiter. Seine Leute kamen noch weiter als er. Das Land Kaffa wurde verwüstet. Schipenao war es, der die Brücke von Gitscha, zu Gurguto, spannte. Schipenao lagerte in der Gemarkung Agallo. Schipenao nahm das Land Kaffa nicht, wird gesagt, weil das Land Kaffa ‚*kaffa*' oder ‚schlecht' sei. Im Lande Hinnaro oder im Lande Dschima kehrte er um. Am Addotlusse, im Lande des Addiorascho, ist ein Stein, wird gesagt. Dieser Stein soll anzeigen, daß dort Schipenao umkehrte. Schipenao das heißt »Viele Leute«. Nach Schipenao sind die Amaro in das Land Kaffa gekommen. Es kamen die Hinnaro oder die Hinnaro Buschascho, Boscho, Amaro, Koidscho und Hendato, die Gurabo, die Tedschiwo, die Gongitscho. Es sind unzählige Oromo gekommen und haben das Land Hinnaro in Besitz genommen. Das Land Hinnaro war später das Gumakönigreich. Die Oromo vertrieben die Hinnaro, die Gurabo, die Tedschiwo und die Gongitscho, diese vier Volkschaften, aus dem Lande Hinnaro. Die Oromo nahmen alle Länder. Nur das Königreich Kaffa und das Land Kullo nahmen sie nicht. Deshalb sind die Amaro aus dem Lande Hinnaro in das Königreich Kaffa geflüchtet. Ihre Könige führten sie an. Als die Oromo in das Land Kaffa gekommen waren, wurde am Ginschoflluß in der Gemarkung Agallo mit ihnen eine große Schlacht gekämpft. In dieser Schlacht war das Volk von Kaffa siegreich. Die Niederlage der Oromo war groß. Sie sind für immer besiegt und aus dem Lande Kaffa vertrieben worden. Seither zogen die Oromo nie mehr wieder gegen das Land Kaffa. Den Amaro gab dann der König von Kaffa Loose im Lande Kaffa. Er gab ihnen im Gau Buta, im Gau Gawato, im Gau Gimbo, im Gau Tscharra Lehen. Dem Hinnarokönig, dem Gurabokönig, dem Tedschiwokönig, dem Gongitschokönig, diesen vier Königen gab der König von Kaffa den Titel König. Er gab ihnen königliche Würden. Diese vier Könige blieben ihm zinspflichtig und seinen Nachfolgern zinspflichtig. Als Wodi Gafo König war, kamen die ersten Muslimin in das Land Kaffa. Sie kamen aus der Stadt Darita. Es war die Sippe Abdschedo. Zur Zeit des Wodi Gafo kam das Volk der Kullo in das Land Kullo. Der Führer des Volkes der Kullo war Goschia. Sie

kamen aus dem Lande der Oromo. Das Land Kullo war unbewohnt. Es war ein Urwald. Das Volk der Kullo nahm das Land in Besitz. Dieses Land wurde Kullo genannt. Goschia war der erste Kullokönig. Der Name des Nachfolgers des Goschia war Summia. Es wird gesagt, daß er im Lande der Habeschi geboren worden sei. Summia herrschte, als im Lande Kaffa Wodi Gafo König war. Er war dem König von Kaffa zinspflichtig. Der Name des Nachfolgers des Summa war Baida. Der Name des Nachfolgers des Baida war Mattora. Diese Kullokönige waren alle dem König von Kaffa untertan. Als das Volk der Kullo einwanderte, kamen die anderen Ometo in das Land am Omostrome. Nach dem Namen des Omostromes werden diese Völker mit dem Namen Ometo genannt. Das Land Wallamo, das Land Koischo, das Land Tschara und die anderen Länder der Ometo nahmen diese in Besitz. Vor Schipenao kamen Christenpriester nach dem Lande Kaffa. Wodi Gafo starb nach Schipenao.

Der Name des sechsten Königs von Kaffa war Bongakönig. Er war der Nachfolger des Wodi Gafo. Er beherrschte das Land Kaffa vor zehn Menschenaltern. Bongakönig nahm das Land Bonga in Besitz. Das Land Bonga wurde mit dem Königreiche Kaffa vereinigt. Er war König von Bonga. Er war der erste Erbauer der Stadt Bonga. Deshalb heißt er Bongakönig oder der Bongaer. Er hatte seinen Wohnsitz in der Stadt Bonga. Der Bongakönig ordnete an, daß zwölf Woraborascho oder Herzoge sein sollten. Das blieb Gesetz. Diese zwölf Woraborascho waren diese: Der Kaffarascho, der Gescharascho, der Gimborascho, der Gawatorascho, der Tscharrarascho, der Addiorascho, der Gobarascho, der Bittorascho, der Detscharascho, der Butarascho, der Wottarascho. Später wurden einzelne Gaue geteilt. Aus dem Gau Detscha wurde das Land des Detscharascho, das Land des Tekiarascho und das Land des Okarascho gemacht. Aus dem Gau Wotta wurde später das Land des Wottarascho und das Land des Tschanmorascho gemacht. Als Kaje Scherotscho König war, wurde aus dem Gau Kaffa das Land des Kaffarascho, das Land des Tschattarascho, das Land des Tallorascho, das Land des Gamitschorascho gemacht. Jedem der neuen Gaue wurde ein Woraborascho gegeben. Deshalb waren dann im Königreich Kaffa achtzehn Woraborascho. Jeder Woraborascho hatte sieben Rascho oder Grafen. Im Lande des Gobarascho waren acht Rascho. Im Lande des Tschattarascho waren zwölf Rascho. Zur Zeit des Bongakönigs wurden im Lande Kaffa Christenkirchen gebaut. Bei diesen Christenkirchen waren Christenpriester. Sie waren vor Schipenao gekommen. Bongakönig, wird gesagt, war schon achtzig Jahre alt, bevor er König wurde. Die Dauer seiner Herrschaft war dann vierzig Jahre. Er war hundertzwanzig Jahre alt, wird gesagt, als er starb. Er war ein großer und weiser König.

Der Name des siebenten Königs von Kaffa war Giba Netschotscho. Er war der Nachfolger des Bongakönigs. Er beherrschte das Land Kaffa vor neun Menschenaltern. Vor ihm bis zu König Giba Netschotscho waren alle Christen. Dann waren sie bis zu Gaki Scherotscho Heqobekenner.

Der Name des achten Königs von Kaffa war Galli Gafotscho. Er war der Nachfolger des Giba Netschotscho. Als Galli Gafotscho König

war, gründete Kobe das Kobbokönigreich. Kobe kam aus dem Lande Dokko. Das Land Dokko, das ist das Land der Zwerge. Der Name des Nachfolgers des Kobe war Schella. Galli Gafotscho beherrschte das Land Kaffa vor acht Menschenaltern.

Der Name des neunten Königs von Kaffa war Galli Ginotscho. Er war der Nachfolger des Galli Gafotscho. Galli Ginotscho beherrschte das Land Kaffa vor sieben Menschenaltern. Galli Ginotscho eroberte das Kobbokönigreich. Am Tschaffitschaflusse kämpften die Kaffitscho mit den Kobbatscho. In dieser Schlacht blieben die Kaffitscho die Sieger. Der Kobbokönig wurde dem Galli Ginotscho untertan. Der Name des Kobbokönigs war Schella. Der Name des Nachfolgers des Schella war Geserra. Der Name des Nachfolgers des Geserra war Fugga. Der Name des Nachfolgers des Fugga war Kaika. Der Name des Nachfolgers des Kaika war Schiko. Der Name des Nachfolgers des Schiko war Atsio. Der Name des Nachfolgers des Atsio war Sakala. Alle diese Kobbokönige waren den Königen von Kaffa zinspflichtig. Dann kamen die Habeschi in das Land Kobbo und nahmen dieses Land in Besitz. Nachher eroberte Galli Ginotscho das Land der Kullo. Im Lande Kullo herrschte Schalla. Er wurde dem Könige von Kaffa untertan. Der Name des Nachfolgers des Schalla war Mahedda. Der Name des Nachfolgers des Mahedda war Adeto. Der Name des Nachfolgers des Adeto war Raschu. Der Name seines Nachfolgers war Hallala. Diese Kullokönige waren alle den Königen von Kaffa zinspflichtig. Nachher zog Galli Ginotscho in das Land Koischo. Er eroberte das Land Koischo. Der Koischokönig wurde den Königen von Kaffa zinspflichtig. Dann zog Galli Ginotscho gegen das Volk der Schewo. Galli Ginotscho war es, der Gimiro, Schewo, die Hischino, Jajino, Kabo, die Nao, Scharro, Schako, Benischo und Gissinao, jedes einzeln unterwarf. Galli Ginotscho war es, der sie in das Königreich Kaffa einverleibte. Der Schewokönig, der Gimirokönig, der Hischinokönig, der Jajinokönig, der Kabokönig, der Naokönig, der Scharrokönig, der Schakokönig, der Benischokönig, der Gissinaokönig, der Gobbokönig, der Kullokönig, der Koischokönig, alle diese Könige waren dem Galli Ginotscho untertan. Galli Ginotscho war es, der das Königreich Kaffa groß machte. Galli Ginotscho erhob sich zum Kaiser. Er war der Oberkönig oder Kaiser von vielen Königen. Er war der erste Kaiser von Kaffa. Nachher war Kaiser der Titel aller Könige von Kaffa. Für das neue Reich Kaffa ordnete Galli Ginotscho eine neue Verwaltung an. In sieben Jahren und sieben Monaten regelte Galli Ginotscho die Staatsordnung. Diese Staatsordnung blieb dann immer die Ordnung des Reiches und die Ordnung der Herrschaft. Vor Galli Ginotscho und zur Zeit Galli Ginotschos waren Kirchen im Lande Kaffa. Galli Ginotscho war ein großer König. Die Muslimin brachten ihm Gold und Seide. Zur Zeit der Herrschaft des Galli Ginotscho war das Volk von Kaffa reich und mächtig.

Der Name des zehnten Königs von Kaffa war Gaki Gaotscho. Das Volk von Kaffa nannte ihn mit dem Namen »Der Große«. Er war der Nachfolger des Galli Ginotscho. Er war der zweite Kaiser von Kaffa. Er beherrschte das Land Kaffa vor sechs Menschenaltern. Zur Zeit des

Gaki Gaotscho wanderte eine andere Sippe der Muslimin in das Land Kaffa ein. Ihr Name war Dschibril. Sie kamen aus der Stadt Gondar im Lande Habesch her.

Der Name des elften Königs von Kaffa war Galli Gaotscho. Vater und Mutter nannten ihn mit dem Namen Gallo. Er war der Nachfolger des Gaki Gaotscho. Als er König war, wurde das Dschimakönigreich gegründet. Seither waren im Lande Dschima zwölf Könige. Nachher wurde das Gumakönigreich gegründet. Im Gumakönigreich waren seither fünf Könige. Später wurde das Ennarokönigreich oder Limu gegründet. In diesem Lande waren seither vier Könige. Die Herrschaft des Galli Gaotscho dauerte dreiunddreißig Jahre. Er war der dritte Kaiser von Kaffa.

Der Name des zwölften Königs von Kaffa war Schagi Scharotscho. Er war der Nachfolger des Galli Gaotscho. Zur Zeit der Herrschaft des Schagi Scharotscho bestanden im Gau Wotta neunzehn Königtümer. Es waren dies: das Schewokönigtum, das Hischinokönigtum, das Jabinokönigtum, das Kabokönigtum, das Scheqokönigtum, das Scharrokönigtum, das Benischokönigtum und das Dissukönigtum, das Maschengokönigtum und das Disokönigtum, das Jojitokönigtum, das Tomokönigtum, das Gissinaokönigtum, das Jadschinokönigtum, das Gimirokönigtum, das Schakokönigtum, das Batschokönigtum, das Dukokönigtum, das Kainabokönigtum. Jedes hatte einen König. Dann unterwarfen sich alle dem König von Kaffa. Aus ihren Ländern machte Kaije Schorotscho das Land des Wottarascho. Die Herrschaft des Schagi Scharotscho dauerte zwanzig Jahre. Er war der vierte Kaiser von Kaffa.

Der Name des dreizehnten Königs von Kaffa war Beschi Ginotscho Er war der Nachfolger des Schagi Scharotscho. Seine Herrschaft dauerte drei Jahre. Er war der fünfte Kaiser von Kaffa.

Der Name des vierzehnten Königs von Kaffa war Hotti Gaotscho. Er war der Nachfolger des Beschi Gaotscho. Zur Zeit seiner Herrschaft wurden das Ennarokönigreich, das Gerakönigreich, das Koischokönigreich das Kobbokönigreich, das Kullokönigreich, alle, mit dem Königreiche Kaffa vereinigt. Unter seiner Herrschaft war das Reich Kaffa am größten und unüberwindlich. Vierzig Könige und Königreiche waren dem Könige von Kaffa unterworfen und zinspflichtig. Der Mantschokönig, der Hinnarokönig, der Gurabokönig, der Gongitschokönig, der Tedschiwokönig, der Ebbokönig, der Dingeratenokönig, der Schewokönig, der Hischinokönig, der Jadschinokönig, der Kabokönig, der Scheqokönig, der Scharrokönig, der Benischokönig und der Dissukönig, der Maschengokönig und der Disokönig, der Jojitokönig, der Tomokönig, der Gissinaokönig, der Jajinokönig, der Gimirokönig, der Schakokönig und der Batschokönig, der Dukokönig, der Kainabokönig, der Kobbokönig, waren dem König von Kaffa unterworfen. Das Gumakönigreich, das Tscharakönigreich, das Schurokönigreich, das Naokönigreich, das Gofakönigreich, das Mallokönigreich, des Wallamokönigreich, das Kambatakönigreich, das Tsambarokönigreich, das Boschakönigreich, das Dschimakönigreich, das Obokönigreich, alle diese Könige und Königreiche zahlten dem Könige von Kaffa Zins. Die Herr-

schaft des Hotti Gaotscho dauerte dreiundzwanzig Jahre. Er war der sechste Kaiser von Kaffa.

Der Name des fünfzehnten Königs von Kaffa war Gaha Netschotsche. Vater und Mutter nannten ihn mit dem Namen Beddo. Er war der Sohn des Schagi Scharotscho. Zur Zeit seiner Herrschaft empörte sich das Volk der Kullo. Das Land Kullo ist mit dem Königreiche Kaffa vereinigt gewesen. Der Anführer des Volkes der Kullo war Rascha Tagoje. Er war vom König von Kaffa im Lande Kullo als Worabo eingesetzt worden. Rascha Tagoje war ein großer Krieger. Er tötete vierzig und sechzig Feinde an einem Tage. Zu seiner Zeit eroberten die Kullo und die Kobbatscho das Land Dschima. Dann kamen sie in das Gerakönigreich. Sie blieben ein Jahr dort und verwüsteten das ganze Land. Rascha Tagoje wollte die Tochter des Gaha Netschotscho zur Frau haben. Der König von Kaffa war jedoch entrüstet, weil einer seiner Diener die Tochter des Königs verlangte. Die Ratsversammlung gab dem König zu bedenken, daß das Land Kullo sein Land sei. Deshalb heiratete Rascha Tagoje die Tochter des Königs von Kaffa. Ihr Name war Ballu. Nach seiner Heirat erhob sich Rascha Tagoje zum Kullokönig. Der König von Kaffa sandte das Kriegsheer nach dem Lande Kullo. In der Gemarkung Midda kämpfte das Kriegsheer des Königs von Kaffa mit dem Kriegsheer der Kullo eine Schlacht. Seit dieser Schlacht war das Land Kullo den Königen von Kaffa nicht mehr zinspflichtig. Rascha Tagoje herrschte vierzig Jahre über das Kullokönigreich. Der Name seines Nachfolgers war Sana. Er war drei Jahre Kullokönig. Der Name des Nachfolgers des Sana war Dado. Seine Herrschaft dauerte drei Jahre. Der Name des Nachfolgers des Dado war Gansa. Er herrschte acht Jahre über das Land Kullo. Dann kamen die Habeschi in das Land Kullo. Die Habeschi nahmen das Land Kullo in Besitz. Die Herrschaft des Gaha Netschotscho dauerte vierundzwanzig Jahre. Er war der siebente Kaiser von Kaffa.

Der Name des sechzehnten Königs von Kaffa war Gawi Netschotscho. Er war der Sohn des Gaha Netschotscho. Seine Herrschaft dauerte neun Jahre. Er war der achte Kaiser von Kaffa.

Der Name des siebzehnten Königs von Kaffa war Kaje Scherotscho. Vater und Mutter nannten ihn mit dem Namen Kamo. Er war der Sohn des Gawi Netschotscho. Kaje Scherotscho eroberte das Naokönigreich. Er vereinigte das Land Nao mit dem Königreiche Kaffa. Der Naokönig wurde ihm untertan. Die Würde des Naokönigs blieb bestehen. Aus dem Lande der Nao machte Kaje Scherotscho das Land des Gobarascho. Aus dem Lande des Kaffarascho machte er vier neue Gaue. Aus dem Lande des Kaffarascho wurde das Land des Kaffarascho, das Land des Tallorascho, das Land des Tschattarascho und das Land des Gamitschorascho gemacht. Kaje Scherotscho unterwarf sich das Land der Schewo, das Land der Ischino, das Land der Kabo, das Land der Scharro, das Land der Jojito, das Land der Tomo, das Land der Gissinao, das Land der Gimiro, das Land der Jadschino und das Land der Jajino. Er verleibte alle diese Länder in das Königreich Kaffa ein. Aus diesen zehn

Königtümern bildete er das Land des Wottarascho. Im fünften Jahre seiner Herrschaft kam ein weißer Christenpriester in das Land Kaffa. Dieser Christenpriester war von der Stadt Rom gekommen. Er war ein Oberpriester. Er blieb zwei Jahre im Lande Kaffa. Auf dem Schappaberge erbaute er Christenkirchen. Dann gaben die Eqo oder Weisen dem König den Rat, daß er diesen Christenpriester verjagen möge. Dies wäre besser für das Land, dies wäre besser für des Königs Gesundheit. Deshalb wurden die Christenpriester aus dem Lande Kaffa verjagt. Kaje Scherotscho glaubte sehr an den Heqo. Die Christen verfolgte er nicht sehr. Kaje Scherotscho war den Amaro, den Christen, allen Freund. Zu den Festen im Jahre gab er Opfer, Wachs. Von den Mindscho Buschascho waren nur zwei Leute Muslimin gewesen. Sie waren verloren, bis er sich in Meero neu bekehrte. Nachher waren sie Deotscho oder »Die Guten«. Kaje Scherotscho bekannte sich in der Stadt Merro zum Heqo. Kaje Scherotscho wurde der Heqo. Der Heqo war in ihm. Der König von Kaffa wurde der Attiodscho oder Kaisergott. Von Kaje Scherotscho her ist der Name Tat Meri, weil sein Bekennen in Tatmara war, der Name Merros. Nach seinem Bekennen wurde Kaja Scherotscho mit dem Namen »Guter König« genannt. Aus der Mariamokirche in der Kaiserpfalz zu Anderatscha machte er das Haus des Heqo. Von Kajo Scherotscho an waren die Könige von Kaffa auch Eqo oder Priester des Heqo. Ihre Frauen waren fortan zahlreich. Es gab mehr als sechs Frauen, noch viel mehr Lustweiber. Wenn dann ihr Vater starb, erbten sie im Reiche Kaffa die Frauen des Vaters. Deshalb vermehrten sich nachher die Frauen der Leute bis zu neun. Die Herrschaft des Kaje Scherotscho dauerte sechzehn Jahre. Er war der neunte Kaiser von Kaffa.

Der Name des achtzehnten Königs von Kaffa war Galli Scherodsch. Vater und Mutter nannten ihn mit dem Namen Gallito. Er war der Nachfolger des Kaje Scherotscho. Galli Scherodsch war der erste Erbauer der Stadt Buna. Galli Scherodsch bekannte sich zum Heqo. Er war Attiodscho oder Kaisergott. Der Heqo war in ihm. Er verfolgte die Leute des Katholikenglaubens sehr. An einem Tage ließ er in der Stadt Anderatscha zwölf Menschen ihres Glaubens wegen hinrichten. Den übrigen ließ er die Hand abhauen. Alle Jahre kamen Christenpriester nach dem Lande Kaffa. Galli Scherodsch wollte den Katholikenglauben nicht im Lande haben. Galli Scherodsch schickte alle Muslimin in die Städte heim. Bis zu Kaje Scherotscho liebten alle Mindscho die Christen und die Muslimin und die Heqobekenner. Nach Kajo Scherotscho verjagte Galli Scherodsch die Muslimin und die Christen. Er liebte die Heqobekenner. Er ordnete an, daß kein Minscho Christ oder Muslim werde. Er machte dieses Gesetz. Unter der Herrschaft des Galli Scherodsch unternahmen die Habeschi die ersten Kriege gegen das Land Kaffa. Im ersten Jahre seiner Herrschaft schickte der König der Habeschi ein Kriegsheer nach dem Königreiche Kaffa. Die Leute von Kaffa zogen in die Wälder. Dieses Kriegsheer blieb eine Woche im Lande Kaffa. Der Rascho der Habeschi bekam von Galli Scherodsch große Geschenke. Dann kehrte dieser wieder ins Land der

Habeschi zurück. Im fünfzehnten Jahre seiner Herrschaft zog dieser Rascho mit einem anderen Kriegsheer gegen das Königreich Kaffa. Ein Jahr später kam ein anderer Rascho der Habeschi mit einem Kriegsheer nach dem Königreiche Kaffa. Im neunzehnten Jahre der Herrschaft des Galli Scherodsch wurden von einem Kriegsheere der Habeschi das Land Kullo, das Land Kobbo und das Land Koischo weggenommen. Das Land Kullo, das Land Kobbo, das Land Koischo sind den Königen von Kaffa zinspflichtig gewesen. Die Habeschi eroberten diese Länder. Nachher wohnten im Lande Kullo und im Lande Kobbo viele Habeschi. Sie hatten viele Gewehre und ein Geschütz. Im dreizehnten Jahre der Herrschaft des Galli Scherodsch kam ein Mann aus dem Lande der Franken in das Land Kaffa. Er kam in die Händlerstadt von Bonga. Die Herrschaft des Galli Scherodsch dauerte zwanzig Jahre. Er war der zehnte Kaiser von Kaffa.

Der Name des neunzehnten Königs von Kaffa ist Gaki Scherotscho. Vater und Mutter nannten ihn mit dem Namen Tschinito. Er ist der Nachfolger des Galli Scherodsch. Gaki Scherotscho ist ein Heqobekenner. Er ist Attiodscho oder Kaisergott. Der Heqo ist in ihm. Gaki Scherotscho verfolgte die Katholiken. Einem Christen aus dem Geschlechte der Mindscho, sein Name war Schawi Ketscho, ließ König Gaki Scherotscho seines Glaubens wegen in Anderatscha durch den Henker den Hals abschneiden. Gaki Scherotscho war ein guter König und ein strenger König. Er ließ im Lande Kaffa alle Löwen und Wildtiere töten. Die Bauern konnten dann furchtlos ihre Ensett pflanzen. Gaki Scherotscho war von allen Nachbaren gefürchtet. Ohne Kriege zu führen, war er der Gebieter seiner Nachbarn. Er ist von großer Gestalt. Sein Haupt trägt er stolz erhoben. Er ist gleich einem Löwen. Zur Zeit der Herrschaft des Gaki Scherotscho war Kaffa ein großes und reiches Königtum. Die kleinen Könige waren alle dem König von Kaffa zinspflichtig. Die Orome fürchteten Gaki Scherotscho. Der Dschimakönig fürchtete ihn. Niemand griff das Königreich Kaffa an. Viele Händler kamen nach dem Lande Kaffa. Sie machten im Lande Kaffa einen großen Handel. Die Kaufleute brachten dem Könige von Kaffa viele Waren. Sie kauften Sklaven, Elefantenzähne, Kaffeebohnen, Zibet, Honig, Wachs. Alles kauften sie. Im ersten Jahre der Herrschaft des Gaki Scherotscho und im dritten Jahre seiner Herrschaft zogen Kriegsheere der Habeschi nach dem Lande Kaffa. Der König der Habeschi kam. Der König von Kaffa blieb siegreich. Alle Habeschi kehrten um. Im siebenten Jahre seiner Herrschaft überfielen dann zahllose Habeschi mit unzähligen Gewehren das Land Kaffa. Über das Land Kaffa kam der Krieg. Acht Monate war Krieg. Dann nahm der Rascho der Habeschi das Land Kaffa in Besitz. Später wurde Gaki Scherotscho gefangen. Der gefangene König wurde nach Antotto mitgenommen. Die Herrschaft des Gaki Scherotscho dauerte sieben Jahre. Er war der elfte Kaiser von Kaffa. Unser guter König ist in Kober gefangengehalten. Unsere Hoffnung ist sein Wiederkommen. So ist es!«

Nach diesen wörtlich übersetzten Überlieferungen wurden die Gonga vor der Gründung des Reiches Kaffa, d. h. bis etwa zum Jahre 1350, von

Königen aus der Sippe Argepo beherrscht. Als andere Könige im Gongaischen oder Gongalande vor Mindscho, d. h. vor der Gründung des Reiches Kaffa, nennt die Überlieferung dem König der Innaro oder König von Innarea (*Inarja* der Amhara), den König der Tedschiwo, den König der Gongitscho und den König der Gurabo. Zur Zeit der Herrschaft der Argepo siedelten die Gonga in dem Lande Adio oder Koro, dem gegenwärtigen Lande Koro zwischen den früheren Königreichen Gera und Guma, dem Lande Illu und dem Lande der Scheqo im Norden des Hochlandes von Kaffa. Überlieferungen über die Zahl, die Namen, die Dauer der Herrschaft und die Taten dieser ersten Könige der Gonga aus dem Herrschergeschlechte der Argepo, sowie über den Umfang des Königreiches Adio oder Koro der Gonga und die Dauer seines Bestandes besitzen die Gonga oder Kaffitscho selber angeblich nicht oder nicht mehr. Die Sippe Argepo siedelt auch gegenwärtig noch in Kaffa. Sie scheidet sich in zwei Geschlechter, in die Bube-Argepo und in die Schitte-Argepo. Die Argepo nahmen an der Landnahme unter dem ersten König von Kaffa, dem König Mindscho, teil und gehörten deshalb zu den Adligen. Sie hatten bis zur Eroberung Kaffas durch die Habeschi, d. h. bis 1897, eine Sonderstellung unter den übrigen adligen Sippen, indem die Töchter der Argepo Kaiserinnen werden konnten, d. h. von den Kaisern zu Frauen genommen wurden.

Das Königtum des Königs der Himaro, des Königs der Tedschiwo, des Königs der Gongitscho und des Königs der Gurabo blieb später auch in Kaffa selber bestehen, und die Würden dieser vier Könige bestehen auch gegenwärtig noch in Kaffa fort.

Das Reich Kaffa (*Käffī agétō* oder *Käffī tätīttinō*) selber wurde nach der Überlieferung der Kaffitscho etwa in den Jahren 1350 bis 1400 von aus Adio oder Koro ausgewanderten Gonga gegründet. Als Gründer des Reiches Kaffa und ersten König verehren die Kaffitscho Mindscho, einen Gonga aus der auch gegenwärtig noch in Kaffa siedelnden Sippe Buschascho. Eine Überlieferung der Kaffitscho bezeichnet den Reichsgründer Mindscho als Verwandten des Kaisers Zara Jakob, der von 1248 bis 1268 über das Reich der Habeschi oder Habesch herrschte, um ihn, wie die Amhara selber die Herrscher von Habesch, von Menilek I., dem Sohne der Königin von Saba (*Makeda* der Amhara) und des Königs von Judäa Salamo, abstammen zu lassen. Eine andere Überlieferung bezeichnet gleichzeitig auch Unter-Habesch oder Unter-Äthiopien (*Ōkī Amärō*), die Urheimat der Gonga, als seine Heimat. Mindscho soll aber auch im Lande Kaffa selber geboren worden sein, jedoch nicht als Mensch, sondern übernatürlich, indem er sich aus einem Felsen, d. h. aus der Erde erhob, von der Gottheit dem Lande Kaffa gegeben, damit er es groß und mächtig mache. Er soll auch Christ gewesen sein. Mindscho ist der Stammvater des Herrschergeschlechts von Kaffa, das sich nach ihm Mindschilotsch oder die Mindscho nannte.

Unter der Führung des Mindscho zogen die Gonga, d. h. ein Teil der Gonga, als Volk des Mindscho, zusammen vierzehn Sippen, denen später noch andere dreizehn Sippen folgten, in den Jahren von 1350 bis 1400 aus dem Lande Adio oder Koro über den Godefostrom und das Buttogebirge in das

am Merroflusse im gegenwärtigen Gau Kaffa liegende Land Schaddi Maga oder Schadda. Vor Mindscho, d. h. vor dieser Wanderung, hatten die Gonga, d. h. die mit Mindscho und seiner Sippe, den Buschascho, nach Schadda gekommenen dreizehn Sippen und die später nach Schadda eingewanderten anderen dreizehn Sippen der Gonga seit langer Zeit in Adio oder Koro gesiedelt. In dieses Land sollen sie zu einer ihnen nicht oder nicht mehr bekannten Zeit der Überlieferung nach aus dem Lande Unter-Habesch oder Unter-Äthiopien gekommen sein. Die Gonga hatten Unter-Habesch, das ihre Heimat war, wegen Streitigkeiten oder Kämpfen mit ihren Landsleuten oder Stammesgenossen verlassen und waren bis nach Adio oder Koro gewandert, wo sie sich vermehrt hatten. Diese Vermehrung war wohl die Ursache der Auswanderung eines Teiles der Gonga aus Adio oder Koro nach Schadda. Um Mindscho, d. h. in dem späteren Königreiche Kaffa, sammelten sich dann die Gonga. Mindscho gab dem neuen Reich in Schadda den Namen Kaffa und war dessen erster König. In dem gegenwärtigen Lande Kaffa wohnte zur Zeit der Einwanderung der Gonga, als Ureinwohner, das Volk der Mantscho. Unter der Führung des Mindscho machten die einwandernden Gonga den Mantscho den Krieg und bemächtigten sich des Landes der Mantscho, das sie unter sich verteilten, während der König der Mantscho dem neuen König von Kaffa untertan wurde, der ihn mit dem Königstitel begabte. Von Schadda aus, wo auch auf dem Schaddaberge im gegenwärtigen Gau Kaffa das Hoflager des Königs Mindscho war, wurde dann das Königreich Kaffa geschaffen. Anfänglich, d. h. zur Zeit des Königs Mindscho, der etwa von 1390 bis 1425 als König herrschte, war das Land Schadda das ganze Königreich Kaffa, d. h. der Umfang des Reiches des Mindscho oder Königreiches Kaffa beschränkte sich auf die gegenwärtigen Gaue Kaffa, Tallo, Gamitscho und Tschatta oder auf das Buttogebirge und das östlich und südlich von diesem gelegene Land bis an das spätere Königreich Konta im Osten und das Tschattagebirge im Süden. Das Land Tschatta, d. h. der gegenwärtige Gau Tschatta, und die anderen Länder wurden erst später und nach und nach von den Gonga oder Kaffitscho erobert und in Besitz genommen. Seit der Begründung des Reiches Kaffa nannte sich das Volk des Mindscho oder die Gonga, nach dem ihr von Mindscho gegebenen Namen Kaffa ihrer neuen Heimat, Kaffitscho oder Kaffaer.

Unter dem Nachfolger des Königs Mindscho, dem König Girra, der etwa in den Jahren von 1425 bis 1460 herrschte, wurde der Überlieferung nach die Stadt Schonga erbaut. Sie lag im Nordwesten Schaddas am Ostabhange des Buttogebirges auf dem Schongaberge und war das Hoflager des Königs Girra, der deshalb auch König von Schonga genannt wird.

Von dem Nachfolger des Königs Girra, der etwa von 1460 bis 1495 herrschte, kennt die Überlieferung nur die Bezeichnung König von Addio oder Addiotscho. Unter seiner Herrschaft, d. h. gegen das Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, drangen die Kaffitscho über das Buttogebirge, das bis dahin die Nordgrenze des Königreiches Kaffa gebildet hatte, erobernd nach dem Norden vor und nahmen das Land Addio in Besitz, das mit Kaffa vereinigt wurde. Das Land Addio bildeten die gegenwärtigen Gaue Addio und

Tscharra. Nach dem Lande Addio, in dem dieser König wohl auch sein Hoflager hatte, erhielt er den Namen eines Königs von Addio. Als mächtiger König wurde er auch Addiotscho genannt, das Kaiser heißen soll. Unter seiner Herrschaft erfreuten sich die Kaffitscho eines großen Wohlstandes. Das Reich Kaffa umfaßte zu seiner Zeit die gegenwärtigen Gaue Kaffa, Tallo, Gamitscho, Tschatta, Addio und Tscharra, d. h. das Bergland zwischen dem Buttogebirge im Westen, dem Godefostrom im Norden und den späteren Königreichen Konta im Osten und Tsara im Süden. Von dem König von Addio berichtet die Überlieferung, daß er bis zu neun Frauen ehelichte, d. h. in Vielehe lebte, und daß er begann, sich zum Heqo zu bekennen. Er war der erste Heqobekenner, und damit wurde der Heqoglaube das herrschende Bekenntnis bei den Kaffitscho.

Unter dem Nachfolger des Königs von Addio, der etwa von 1495 bis 1530 herrschte und dessen eigentlicher Name ebenfalls nicht überliefert ist, wurde der Bau der Königstadt Schadda begonnen, die die erste Stadt Kaffas war und in der dieser König sein Hoflager nahm. Als Erbauer der Stadt Schadda erhielt er den Namen eines Königs von Schadda.

Sein Sohn und Nachfolger Wodi Gafo oder Madi Gafo, der etwa von 1530 bis 1565 herrschte, ist der erste König, dessen eigentlicher Name wieder überliefert ist. Sein Hoflager hatte er in der Stadt Borreto, die auf dem Borretoberge an der Westseite des Buttogebirges südlich von Anderatscha lag und nach der dieser König auch als König von Borreto bezeichnet wird. In der Zeit der Herrschaft des Wodi Gafo, etwa um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, wurde das Königreich Kaffa durch den Krieg verheert, den die Überlieferung der Kaffitscho als das Kommen oder den Einfall des Schipenao bezeichnet. Schipenao war ein Oromo und lebte im Lande Innarea oder Dschimma Kaka. Die Kaffitscho nennen den Schipenao, der von den Amhara Sapenehi genannt wird, auch Girano und sehen ihn damit als den Sultan Muhamed Gran der Somal an, der im Jahre 1526 in Habesch einbrach und auch gegen das Hochland von Kaffa Heere sendete. Schipenao oder Sapenehi und seine Krieger brachen über die gegenwärtige Stadt Gendscho in Konta und über das Damotator an der Ostgrenze Kaffas in das Land ein und gelangten über Schadda bis in das Tal von Bonga und in die Gegend der gegenwärtigen Stadt Anderatscha, wo sie auch lagerten. Schipenao oder Sapenehi zog bis in das Geschagebirge und seine Krieger zogen noch weiter und verwüsteten das Land Kaffa. Der Überlieferung nach stammt die Felsenbrücke über den Tinschafluß zu Gurguto in der Gemarkung Gitscha, südlich der Stadt Anderatscha von Schipenao oder Sapenehi. Auch in der Gemarkung Agallo im Norden von Bonga lagerte Schipenao oder Sapenehi. Der Überlieferung nach eroberte Schipenao oder Sapenehi Kaffa nicht, da es »*kaffa*« oder »schlecht« war und kehrte im Lande Innarea oder im späteren Lande Dschimma Kaka um. Am Addioflusse im Gau Addio soll ein auf beiden Seiten glatter Stein stehen, der die Stelle bezeichnen soll, an der er umgekehrt sei. Schipenao heißt »Viele Leute«. Nach dem Kriegszuge des Schipenao oder Sapenehi, etwa in den Jahren von 1530 bis 1565,

wanderten nämlich die Amaro oder Amhara nach Kaffa, die vor den Oromo geflüchtet waren, die um das Jahr 1537 in Habesch einfielen und die in unzähligen Mengen gekommen waren und das Land Hinnaro oder Innarea, aus dem später das Königreich Guma mit den Ländern Buno und Illu wurde, in Besitz genommen und sie, d. h. die vier Volkschaften der Hinnaro oder die Sippen Hinnaro, Buschascho, Boscho, Amaro, Koidscho und Hendato, der Gurabo, der Tedschiwo und der Gongitscho, aus Innarea vertrieben hatten. Die Oromo hatten alle Länder im Norden Kaffas erobert und nur das Königreich Kaffa selber und das Land im Osten Kaffas, das spätere Königreich Dauro, waren frei und unabhängig geblieben. Deshalb sind die Amaro unter der Führung ihrer Könige aus Innarea in das Königreich Kaffa geflüchtet. Als die Oromo nach Kaffa gekommen waren, war es am Ginschoflusse in der Gemarkung Agallo, in der der Überlieferung nach Schipenao oder Sapenehi gelagert hatte, zu einer großen Schlacht zwischen den Kaffitscho und ihnen gekommen, in der die Kaffitscho gesiegt und den Oromo eine so große Niederlage zugefügt hatten, daß diese in der Folge nie wieder Kaffa angriffen. Wie die Überlieferung der Kaffitscho Schipenao oder Sapenehi und Girano oder Muhamed Gran als eins ansieht, so ist wohl auch der Kriegszug des Schipenao oder Sapenehi, der in der Gemarkung Agallo lagerte, und der Einfall der Oromo, die in der Schlacht in der Gemarkung Agallo besiegt wurden, ein und derselbe Krieg gewesen. Die nach Kaffa geflüchteten Amaro, die Christen waren, wurden vom Könige von Kaffa in den gegenwärtigen Gauen Buta, Gawato, Gimbo und Tscharra angesiedelt und mit Losen und Lehen begabt. Ihren vier Königen, dem König der Hinnaro, die im Gau Gawato siedeln, dem König der Gurabo, die im Gau Tscharra siedeln, dem König der Tedschiwo, die im Gau Gimbo siedeln und dem König der Gongitscho, die im Gau Buta siedeln, wurden der Königstitel und königliche Vorrechte verliehen. Sie blieben den Königen von Kaffa zinspflichtig. Unter der Herrschaft des Königs Wodi Gafo, etwa um das Jahr 1530, ließen sich die ersten Muslimin in Kaffa nieder, die musliminische Sippe Abdschedo, die aus der Stadt Darita im Lande Habesch stammte. In den Jahren zwischen 1515 und 1540 wurde auch das bis dahin mit Urwald bedeckte und angeblich unbewohnte Land im Osten Kaffas, d. h. jenseits des Tschaffitschaflusses und des Gumaflusses, bis an den Omostrom besiedelt. Unter der Führung des späteren ersten Königs dieses Landes, Goschia, wanderte aus dem Lande Dauro oder Dawaro, d. h. aus den seither von Oromo bewohnten gegenwärtigen Ländern Tukur Nonno und Bije Tukur, die Volkschaft Dauro des Volkes der Ometo über den Godefostrom in dieses Land ein. Die Dauro waren wie die Amaro, d. h. die Hinnaro, Gurabo, Tedschiwo und Gongitscho von den Oromo, die ihr Land in Besitz genommen hatten, vertrieben worden und nach dem Süden gewandert, bis sie das gegenwärtige Land Dauro in Besitz nahmen. Goschia war dann der erste König von Dauro. Sein Sohn und Nachfolger, der König Summia von Dauro, der angeblich noch in Habesch, d. h. im Lande Dawaro, selber geboren worden war und etwa von 1540 bis 1575 herrschte, sowie dessen Nachfolger, die Könige Baida,

der etwa von 1575 bis 1610 herrschte, und Mattora, der etwa von 1610 bis 1645 herrschte, waren den Kaffitscho, d. h. dem König von Kaffa zinspflichtig. Gleichzeitig mit dem gegenwärtigen Lande Dauro wurden die an den Ufern des Omostromes gelegenen Länder von Einwanderern aus dem Norden besiedelt, die sich seither nach dem Namen des Omostromes Ometo nannten. Es waren dies die in den gleichnamigen gegenwärtigen Ländern siedelnden Volkschaften Woleitsa, Kuischa, Tsara, Kutscha, Gamo, Mallo, Gofa und Uba. Vor Schipenao oder Sapenehi kamen auch christliche Priester aus Habesch nach Kaffa. König Wodi Gafo starb nach dem Abzuge des Schipenao oder Sapenehi, d. h. nach dem Siege über die Oromo am Gintschoflusse in der Gemarkung Agallo und ihrer Vertreibung aus Kaffa. Als er starb, d. h. am Anfange des siebzehnten Jahrhunderts, erstreckte sich das Königreich Kaffa über die gegenwärtigen Gaue Kaffa, Tschatta, Tallo, Gamitscho, Addio und Tschara, auf die zinspflichtigen Volkschaften der Hinnaro, Gurabo, Tedschiwo und Gongitscho in den gegenwärtigen Gauen Buta, Gawato, Gimbo und Tschara und auf das zinspflichtige Königreich Dauro.

Von dem Nachfolger des Königs Wodi Gafo, der etwa von 1565 bis 1605 herrschte, ist der eigentliche Name nicht mehr bekannt. Er wird von der Überlieferung als König von Bonga bezeichnet. Zur Zeit der Herrschaft des Königs von Bonga nahmen die Kaffitscho das Land Bonga, d. h. das Gebiet im Nordwesten, Westen und Südwesten des Buttogebirges bis zum Geschagebirge, Ottagebirge und Gobogebirge oder die Länder Gimbo, Gawato, Gescha, Detscha, Bitto, Schascha, Goba, Buta und Wotta in Besitz. Sie vereinigten diese Länder, die gegenwärtigen Gaue Gimbo, Gawato, Gescha, Detscha, Tekia, Oka, Bitto, Schascha, Goba, Buta, Wotta und Tschanno mit dem Königreiche Kaffa, das bisher aus den Ländern Schadda oder Kaffa, Tschatta und Addio, d. h. den gegenwärtigen Gauen Kaffa, Tschatta, Tallo, Gamitscho, Addio und Tscharra, und dem Zinskönigreiche Dauro bestanden hatte. In dem neu gewonnenen Lande Bonga erbaute dieser König die Stadt Bonga, in der er auch seinen Wohnsitz nahm und nach der er als der König von Bonga oder der Bongaer bezeichnet wurde. Unter der Herrschaft des Königs von Bonga erstreckte sich das Königreich Kaffa außer über das zinspflichtige Land Dauro nahezu über das ganze eigentliche Kaffa, d. h. die gegenwärtigen achtzehn Gaue Addio, Bitto, Buta, Detscha, Gamitscho, Gawato, Gescha, Gimbo, Goba, Kaffa, Oka, Schascha, Tallo, Tekia, Tschanno, Tscharra, Tschatta und Wotta. Der König von Bonga ordnete die Verwaltung des Landes. Er teilte das Königreich Kaffa in zwölf Gaue und über jeden Gau setzte er einen Woraborascho oder Herzog. Diese Ordnung blieb dann als Gesetz bestehen. Die zwölf Herzoge waren der Herzog von Kaffa, der Herzog von Gescha, der Herzog von Gimbo, der Herzog von Gawato, der Herzog von Addio, der Herzog von Bitto, der Herzog von Goba, der Herzog von Schascha, der Herzog von Detscha, der Herzog von Buta und der Herzog von Wotta. Später wurden einzelne Gaue noch geteilt und so der große Gau Detscha in drei kleinere neue Gaue, über die als Herzog von Detscha,

Herzog von Tekia und Herzog von Oka, drei neue Herzoge eingesetzt wurden, der Gau Wotta in zwei neue Gaue, über die als Herzog von Wotta und Herzog von Tschamo zwei weitere neue Herzoge eingesetzt wurden, aufgeteilt. In den Jahren 1854 bis 1870 wurden von dem Kaiser Kaye Scherotscho der große Gau Kaffa, das ursprüngliche Königreich Kaffa zur Zeit der Könige Mindscho und Girra, in vier neue Gaue aufgeteilt, über die als Herzog von Kaffa, Herzog von Tschatta, Herzog von Tallo und Herzog von Gamitscho noch vier neue Herzoge eingesetzt wurden, so daß die Zahl der Herzoge schließlich auf achtzehn stieg. Jedem Herzoge unterstanden sieben, dem von Goba acht und dem von Tschatta zwölf Rascho oder Grafen. Zur Zeit der Herrschaft des Königs von Bonga, bauten die Kaffitscho, d. h. wohl die christlichen Amaro, christliche Kirchen in Kaffa, an welchen Priester wirkten, die schon vor dem Einfall des Schipenao oder Sapenehi nach Kaffa gekommen waren. Der König von Bonga soll erst im Alter von achtzig Jahren zur Herrschaft gelangt sein, dann noch vierzig Jahre geherrscht und hundertzwanzig Jahre alt geworden sein. Die Überlieferung bezeichnet ihn als großen, weisen König.

Sein Nachfolger, der König Giba Netschotscho, der etwa von 1605 bis 1640 herrschte, war Heqobekenner. Seine Vorgänger gelten in der Überlieferung als Christen. Die Nachfolger des Giba Netschotscho, bis zu Gaki Scherotscho, waren dann alle Heqobekenner.

Von seinem Nachfolger, dem König Galli Gafotscho selber, der etwa von 1640 bis 1675 herrschte, berichtet die Überlieferung keinerlei Taten. Zur Zeit der Herrschaft des Königs Galli Gafotscho, etwa in den Jahren von 1615 bis 1650, gründete Kobe, der aus Dokko, dem Lande der Zwerge im Süden des Omostromes stammte, im Westen Kaffas das Königreich Konta. Der Nachfolger des Kobe als König von Konta war der König Schella, der etwa von 1650 bis 1685 herrschte.

Ende des siebzehnten Jahrhunderts, unter dem Nachfolger des Galli Gafotscho, dem Könige Galli Ginotscho, der etwa von 1675 bis 1710 herrschte, dehnten die Kaffitscho ihre Herrschaft über das Königreich Kaffa selber, in dem sie seit Mindscho, die Amaro seit Wodi Gafo siedelten, hinaus, sowohl nach Westen, als auch nach Osten und nach Süden, aus. Sie unterwarfen sich unter Galli Ginotscho nahezu das ganze Bergland zwischen dem Godefostrom im Norden, dem Omostrom im Osten und Süden und der Niederung des Barostromes im Westen. Im Osten eroberten die Kaffitscho unter Galli Ginotscho zuerst das zur Zeit seines Vorgängers, des Königs Galli Gafotscho von Kobe neu gegründete Königreich Konta. Die Kaffitscho besiegten die Kontaer in einer Schlacht auf dem Bergabhange am Tschaffitschaflusse an der Ostgrenze Kaffas. Der König von Konta, Schella, wurde dem Galli Ginotscho untertan. Auch die Nachfolger des Schella, die Könige Geserra, der etwa 1685 bis 1720 herrschte, Fugga, der etwa von 1720 bis 1755 herrschte, Kaika, der etwa von 1755 bis 1790 herrschte, Schiko, der etwa von 1790 bis 1825 herrschte, Atsio, der etwa von 1825 bis 1860 herrschte und Sakalla, der von 1860 bis 1889 herrschte, waren den Königen von Kaffa zinspflichtig, bis im Jahre 1889 die Habeschi

nach Konta kamen und das Land eroberten. Nach der Unterwerfung Kontas eroberte Galli Ginotscho, d. h. die Kaffitscho, das Land Dauro, in dem, etwa in den Jahren 1645 bis 1680, der König Schalla herrschte. König Schalla wurde dem Könige von Kaffa untertan und auch seine Nachfolger, die Könige Mahedda, der etwa von 1680 bis 1715 herrschte, Adeto, der etwa von 1715 bis 1750 herrschte, Raschu, der etwa von 1750 bis 1785 herrschte und Hallala, der etwa von 1785 bis 1835 herrschte, waren den Königen von Kaffa zinspflichtig. Nachher zogen Galli Ginotscho und die Kaffitscho in das Land Kuischa im Süden des Königreiches Konta, das erobert wurde. Auch der König von Kuischa wurde den Königen von Kaffa zinspflichtig. Nach der Eroberung der Länder im Osten und Südosten Kaffas wendeten sich die Kaffitscho gegen das im Westen Kaffas auf den Abhängen des Geschagebirges und des Ottagebirges siedelnde Volk der Sche und gegen das im Süden Kaffas am Gobogebirge siedelnde Volk der Najo. Galli Ginotscho unterwarf sich nacheinander neun Stämme oder Volkschaften des Volkes der Sche, und zwar die Königtümer Gimiro, Schewo, Ischino, Jaino, Kabo, Scharro, Schako, Benischo, Gissinao und auch das Königreich Najo und verleibte sie in das Königreich Kaffa ein. Der König der Sche, der König der Hinnaro, der König der Ischino, der König der Jaino, der König der Kabo, der König der Scharro, der König der Schako, der König der Benischo, der König der Gissinao, der König von Najo, der König von Konta, der König von Dauro und der König von Kuischa waren dem König Galli Ginotscho untertan, der damit das Königreich Kaffa vergrößerte und sich so als Oberkönig vieler Könige zum Kaiser erhob und der erste Kaiser von Kaffa war. Den Kaisertitel führten seit Galli Ginotscho alle Könige von Kaffa. Für das neue Kaiserreich Kaffa, das außer über das Land Kaffa selber sich nunmehr über achtzehn Königtümer und Königreiche erstreckte, schuf Galli Ginotscho in der Zeit von sieben Jahren und sieben Monaten eine Staatsordnung, die bis zur Eroberung Kaffas im Jahre 1897 in Geltung stand. Wie vor Galli Ginotscho, gab es auch zur Zeit seiner Herrschaft christliche Kirchen und damit auch, vornehmlich unter den Amaro, Christen in Kaffa. Die Überlieferung bezeichnet Galli Ginotscho, der das Reich Kaffa nicht nur an Umfang vergrößerte, sondern durch seine Staatsordnung auch dessen Verwaltung neu ordnete, als großen König, dem die Muslimin, die kamen, um in Kaffa Handel zu treiben, Geld und Seide brachten und unter dessen Herrschaft die Kaffitscho ein reiches und mächtiges Volk waren, dem außer den Mantscho, den Amaro und den Nagado, die Mehrzahl der Sche, die Najo und die Ometo in Konta, Dauro und Kuischa untertan und zinspflichtig waren.

Dem Nachfolger des Galli Ginotscho, dem Kaiser Kaki Gaotscho, der etwa 1710 bis 1742 herrschte, gaben die Kaffitscho den Beinamen des Großen. Zur Zeit des Gaki Gaotscho, etwa um das Jahr 1720, ließ sich die aus der Stadt Gondar in Habesch stammende musliminische Sippe Dschibril in Kaffa nieder.

Von dem Nachfolger des Gaki Gaotscho, dem Kaiser Galli Gaotscho der von 1742 bis 1775 herrschte, ist auch dessen Rufname, Gallo, bekannt.

Zur Zeit seiner Herrschaft, etwa um das Jahr 1745, gründeten die Oromo im Norden des Godefostromes das Königreich Dschimma Kaka, dessen alter Name Kaka war, das den Kaffitscho zinspflichtig blieb und in dem seither zwölf Könige herrschten. Der Gründung des Königreiches Dschimma Kaka folgte dann die Gründung der oromischen Königreiche Guma und Innarea oder Limmu im Norden des Hochlandes von Kaffa, in dem schon seit der Herrschaft des Königs Wodi Gafo, d. h. etwa seit den Jahren 1540 bis 1575, Oromo siedelten. Auch das Königreich Guma, in dem seither bis zu dessen Eroberung durch die Habeschi fünf Könige herrschten und das Königreich Innarea (*Inarja* der Amhara) oder Limmu, in dem seither bis zu seiner Eroberung durch die Habeschi vier Könige herrschten, waren den Kaffitscho, d. h. den Kaisern von Kaffa, zinspflichtig.

Zur Zeit des Nachfolgers des Galli Gaotscho, des Kaisers Schagi Scharotscho, der von 1775 bis 1795 herrschte, besaßen die Sche in dem gegenwärtigen Gau Wotta neunzehn Königtümer, und zwar das Königtum der Schewo, das Königtum der Ischino, das Königtum der Jaino, das Königtum der Kabo, das Königtum der Scheqo, das Königtum der Scharro, das Königtum der Benischo und das Königtum der Dissu, das Königtum der Maschengo und das Königtum der Diso, das Königtum der Jojito, das Königtum der Tomo, das Königtum der Gissinao, das Königtum der Jadschino, das Königtum der Gimiro, das Königtum der Schako, das Königtum der Batscho, das Königtum der Duko und das Königtum der Kainabo. Jedes dieser Königtümer oder jede dieser Volkschaften des Volkes der Sche hatte einen eigenen König für sich. Diese Volkschaften und Könige unterwarfen sich dann alle den Kaffitscho und so wurden außer den neun Königtümern der Sche, die die Kaffitscho unter Galli Ginotscho etwa in den Jahren von 1675 bis 1710, erobert hatten, auch die zehn unabhängig gebliebenen Königtümer der Sche, die Königtümer Jadschino, Maschengo und Diso, Scheqo, Jojito, Tomo, Batscho, Duko, Kainabo und Dissu und damit das ganze Volk der Sche den Kaffitscho untertan. Aus den Ländern der einzelnen Volkschaften des Volkes der Sche machte später, in den Jahren von 1854 bis 1870, der Kaiser Kaje Scherotscho den Gau Wotta. Mit der vollständigen Unterwerfung des Volkes der Sche stieg die Zahl der den Kaffitscho untertänigen oder zinspflichtigen Königtümer und Königreiche auf siebenundzwanzig.

Von dem Nachfolger des Schagi Scharotscho, dem Kaiser Beschi Ginotscho, der nur drei Jahre, von 1795 bis 1798 herrschte, berichtet die Überlieferung keinerlei Taten oder Ereignisse.

Am Anfange des neunzhenten Jahrhunderts, zur Zeit der Herrschaft des Nachfolgers des Beschi Ginotscho, des Kaisers Hotti Gaotscho, der von 1798 bis 1821 herrschte, d. h. um das Jahr 1820, erreichten die Kaffitscho den Höhepunkt ihrer Macht. Sie unterwarfen sich auch die Oromo, die im Norden des Königreiches Kaffa siedelten, und vereinigten die oromischen Königreiche Innarea oder Limmu, Gera mit Koro, dem alten Stammlande der Gonga, und Sadetscha oder Gomma mit dem Königreiche Kaffa. Die oromischen Königreiche Dschimma Kaka, Didu und Guma mit

Buno und Illu waren den Kaffitscho zinspflichtig, ebenso das Königreich Garo am Godefostrome im Nordosten Kaffas. Auch über die Ometo im Osten und Süden Kaffas dehnten die Kaffitscho ihre Herrschaft aus. Zur Zeit des Hotti Gaotscho wurden die Königreiche Dauro, Konta und Kuischa mit dem Reiche Kaffa vereinigt. Die übrigen Volkschaften der Ometo, und zwar die Länder Woleitsa, Kambata, Gamo, Tsambaro, Gofa, Mallo und Tsara, waren den Kaffitscho zinspflichtig, ebenso das Volk der Madsche und das Volk der Najo. Alle diese Länder und Völker waren den Kaffitscho untertan oder zinspflichtig. Der Kaiser von Kaffa herrschte und gebot zu dieser Zeit über siebenundzwanzig Könige und dreizehn Königreiche. Untertan waren ihm außer den sieben Königen in Kaffa selber, dem König der Mantscho, dem König der Hinnaro, dem König der Gurabo, dem König der Gongitscho, dem König der Tedschiwo, dem König der Ebbo und dem König der Dingerato, die neunzehn Könige der Sche, d. h. der König der Schewo, der König der Ischino, der König der Jadschino, der König der Kabo, der König der Scheqo, der König der Scharro, der König der Benischo und der König der Dissu, der König der Maschengo und der König der Diso, der König der Jojito, der König der Tomo, der König der Gissinao, der König der Jaino, der König der Gimiro, der König der Schako, der König der Batscho, der König der Duko, der König der Kainabo und der König von Konta. Zinspflichtig waren dem Kaiser von Kaffa das Königreich Guma mit Buno und Illu, das Königreich Didu und das Königreich Dschimma Kaka der Oromo, das Königreich Garo, dann das Königreich Woleitsa, das Königreich Kambata, das Königreich Gamo, das Königreich Tsambaro, das Königreich Gofa, das Königreich Mallo und das Königreich Tsara der Ometo, das Königreich Madsche und das Königreich Najo. Die Könige aller dieser Länder mußten an den Kaiser von Kaffa alljährlich einen bestimmten Zins entrichten.

Der Nachfolger des Hotti Gaotscho, der Kaiser Gaha Netschotscho, der von 1821 bis 1845 herrschte, war ein Sohn des Kaisers Schagi Scharotscho, der von 1775 bis 1795 geherrscht hatte. Er durchbrach demnach die rechtmäßige Thronfolge vom Vater auf den Sohn. Zur Zeit seiner Herrschaft machte sich das mit dem Königreiche Kaffa vereinigte Land Dauro unabhängig. Unter Führung des Rascha Tagoje empörte sich das Volk der Dauro gegen die Oberherrschaft der Kaffitscho. Zur Zeit des Rascha Tagoje, der vom Kaiser von Kaffa in Dauro als Herzog eingesetzt worden war und der Überlieferung nach ein großer Krieger war, der an einem Tage vierzig und sechzig Menschen tötete, etwa um das Jahr 1825, eroberten die Dauro und Konta das Land Dschimma Kaka und zogen bis in das Königreich Gera, nach Sadetscha oder Gomma, wo sie ein Jahr lang blieben und das ganze Land verwüsteten. Rascha Tagoje verlangte eine Tochter des Kaisers von Kaffa zur Frau. Über Ratschlag der Ratsversammlung, die dem Kaiser vorstellte, daß Dauro sein Land sei, willigte dieser, der entrüstet gewesen war, daß einer seiner Diener seine Tochter verlange, in die Heirat seiner Tochter Ballu mit Rascha Tagoje. Nach seiner Heirat mit der Tochter des Kaisers von Kaffa erhob sich Rascha Tagoje zum König von Dauro. Ein Kriegsheer, das der

Kaiser von Kaffa nach Dauro sendete, wurde in einer Schlacht in der Gemarkung Midda in Dauro von den Dauro besiegt, und seither blieb Dauro von den Kaffitscho unabhängig. Rascha Tagoje herrschte von 1835 bis 1875 als König in Dauro. Seine Nachfolger waren König Gana, der von 1875 bis 1878 herrschte, König Dado, der von 1878 bis 1881 herrschte, und König Gansa, der von 1881 bis 1889 herrschte. Im Jahre 1889 drangen dann die Habeschi in Dauro ein und nahmen dieses Land in Besitz.

Der Sohn und Nachfolger des Gaha Netschotscho, der Kaiser Gawi Netschotscho, herrschte von 1845 bis 1854. Aus der Zeit seiner Herrschaft berichtet die Überlieferung keine besonderen Ereignisse.

Unter dem Kaiser Kaje Scherotscho, dem Sohne und Nachfolger des Gawi Netschotscho, der von 1854 bis zum November 1870 herrschte, wurden von den Kaffitscho die Volkschaften und Länder Ischino, Kabo, Scharo, Jojito, Tomo, Gissinao, Gimiro, Jadschino und Jaino des Volkes der Sche endgültig unterworfen und in das Königreich Kaffa einverleibt. Aus diesen zehn Ländern oder Königtümern wurde ein neuer Gau, der Gau Wotta, gebildet. Unter Kaje Scherotscho wurde von den Kaffitscho auch das Königreich Najo im Süden Kaffas endgültig erobert und in das Kaiserreich Kaffa als neuer Gau, der den Namen Goba führte, einverleibt. Gleichzeitig wurde der Gau Kaffa, der bis dahin noch das ursprüngliche Königreich Kaffa zur Zeit des Königs Mindscho, d. h. das Land im Osten und Süden des Buttogebirges umfaßt hatte, in vier neue Gaue geteilt, die die Namen Kaffa, Gamitscho, Tallo und Tschatta erhielten. Damit stieg die Zahl der Gaue auf achtzehn. Unter der Herrschaft des Kaje Scherotscho begannen infolge der im Jahre 1855 einsetzenden erfolgreichen Tätigkeit fremder römisch-katholischer Priester in Kaffa die Heqobekenner, d. h. die Eqo oder Weisen und Priester des Heqo, die Christen zu bedrängen, um dem Heqobekenntnisse, dem Volksglauben der Kaffitscho oder Gonga, die Vorherrschaft in Kaffa zu erhalten. Der Kampf der Eqo oder Priester des Heqo gegen die Katholiken führte schließlich zur Vergottung des Kaisers von Kaffa. Im Jahre 1859 kam aus Rom als Bischof der Kapuziner P. G. Massaja nach Kaffa, wo er zwei Jahre, bis 1861, blieb und auf dem Schappaberge bei Bonga Kirchen für die Christen, d. h. für die römisch-katholischen Kaffaer, erbaute. Die Eqo oder Priester des Heqo gaben dem Kaiser Kaje Scherotscho den Rat, den P. Massaja aus dem Lande zu weisen, da dies das Wohl des Landes und des Kaisers Wohlergehen erforderten. Die Christenpriester wurden deshalb aus Kaffa vertrieben. Kaiser Kaje Scherotscho glaubte der Überlieferung nach sehr an den Heqo, ohne jedoch die Christen viel zu verfolgen. Er war den Amaro, den Christen, allen wohlgesinnt gewesen und hatte zu deren Festen sogar Opfer und Wachs gespendet. In der Sippe Mindscho Buschascho waren auch zwei Muslimin gewesen. Sie galten den Heqobekennern als »Verlorene«, bis sich Kaje Scherotscho in Merro förmlich zu Heqo bekehrte oder bekannte, dann aber waren sie die »Guten«. Nach seiner Bekehrung in Merro galt der Kaiser Kaje Scherotscho als Heqo, d. h. die Verkörperung des in ihm seienden Heqo, er wurde für die Kaffitscho der Attiodscho oder Kaiser-Gott. Die Stadt Merro führte seit

der Bekehrung des Kaje Scherotscho den Namen Tatmara oder »Des Königs Rettung«, und Kaje Scherotscho selber erhielt den Beinamen »Guter König«. Er verwandelte die Marienkirche in der Kaiserpfalz in Anderatscha in das Heiligtum des Heqo, und Kaje Scherotscho und seine Nachfolger waren auch Eqo oder Priester des Heqo, also Kaiser-Gott und Priester der Kaffitscho. Sie lebten fortan in Vielehe, sie hatten mehr als sechs Gattinnen und noch mehr Lustweiber, wozu in Kaffa nach dem Tode des Vaters noch dessen Frauen kamen. Auch das Volk ehelichte deshalb nun bis zu neun Frauen.

Unter dem Nachfolger des Kaje Scherotscho, dem Kaiser Galli Scherodsch, der den Rufnamen Gallito führte und von November 1870 bis April 1890 herrschte, wurde die Stadt Buna erbaut. Auch Galli Scherodsch galt den Kaffitscho wie sein Vorgänger als Attiodscho oder Kaiser-Gott und Verkörperung des Heqo. Er verfolgte die Katholiken und ließ in Anderatscha an einem Tage zwölf Menschen hinrichten und anderen die Hände abhauen. Trotzdem kamen alljährlich römisch-katholische Priester nach Kaffa. Kaiser Galli Scherodsch duldete jedoch das Katholikentum in Kaffa nicht. Ebenso wies er die Muslimin an, ihren Aufenthalt in den Städten zu nehmen. Während bis zur Zeit des Kaisers Kaje Scherotscho die Mindscho, d. h. die Könige von Kaffa, sowohl die Christen als auch die Muslimin und die Heqobekenner gleich behandelt hatten, vertrieb Galli Scherodsch die Muslimin und die Christen und begünstigte die Heqobekenner. Um die Oberherrschaft des Heqobekenntnisses als kaffaischen Volksglauben und Reichskult zu sichern, erließ er das Gesetz, daß kein Mindscho Christ oder Muslimin werden dürfe. Unter der Herrschaft des Kaisers Galli Scherodsch begannen die Kriegszüge der Habeschi, die sich nach und nach die Königreiche im Norden des Kaiserreiches Kaffa unterworfen hatten, gegen Kaffa selber. Im Jahre 1881 sendete König Menilek von Schoa unter dem Befehle des Ras Gobanna ein Heer nach Kaffa. Die Kaffitscho zogen sich vor dem Heere der Habeschi in die Urwälder zurück, während Galli Scherodsch durch große Geschenke den Ras Gobanna nach einem einwöchigen Aufenthalt seines Heeres in Kaffa zum Abzug bewog. Im Jahre 1885 zog Ras Gobanna neuerlich mit einem Heere gegen Kaffa. Im Jahre 1886 zog Bascha Aboje ebenfalls mit einem Heere nach Kaffa. Im Jahre 1889 eroberten die Habeschi die den Kaisern von Kaffa zinspflichtigen Königreiche Dauro, Konta und Kuischa im Osten Kaffas. In diesen Ländern siedelten sich viele Habeschi an, die mit Feuerwaffen, d. h. Gewehren und einem Geschütze, bewaffnet waren und so eine Bedrohung Kaffas bildeten. Im Jahre 1883 gelang es einem Europäer, dem Franzosen Paul Soleillet, bis nach Kaffa, und zwar bis in den Meßplatz von Bonga, vorzudringen.

Der Nachfolger des Galli Scherodsch, der Kaiser Gaki Scherotscho, der den Rufnamen Tschinito führt, herrschte von April 1890 bis 10. September 1897. Auch Gaki Scherotscho ist Heqobekenner und gilt den Kaffitscho als Attiodscho oder Kaiser-Gott und Verkörperung des Heqo. Wie seine zwei Vorgänger verfolgte Gaki Scherotscho die Katholiken und ließ einen solchen aus der Familie Mindscho selber, namens Schawi Ketscho,

in Anderatscha köpfen. Den Kaffitscho gilt Gaki Scherotscho als gut und streng. Damit die Bauern ohne Furcht ihre Ensett anbauen, d. h. ihre Felder bestellen konnten, ließ er alle Löwen und alles Wild in Kaffa töten. Obwohl er keine Kriege führte, fürchteten ihn alle benachbarten Könige als ihren Gebieter. Von großer Gestalt und sein Haupt stolz erhoben tragend, wird er von den Kaffitscho einem Löwen verglichen. Unter seiner Herrschaft war Kaffa noch immer ein reicher und großer Staat, dessen Herrscher nicht nur alle kleinen Könige ringsum, d. h. im Süden und Westen Kaffas, sondern auch die Oromo und selbst der König von Dschima Kaka fürchteten. Kaffa war das Ziel vieler Kaufleute, die in Kaffa Großhandel betrieben, viele Waren brachten und Sklaven, Elephantenzähne, Kaffee, Zibet, Honig, Wachs und andere Erzeugnisse Kaffas ausführten.

Im Jahre 1890 führte Bascha Aboje ein Heer gegen Kaffa, und im Jahre 1893 unternahm Kaiser Menelik II. von Äthiopien selber einen Kriegszug gegen Kaffa. Die Kaffitscho blieben jedoch siegreich, und beide Heere der Habeschi mußten umkehren. Im Jahre 1897 brachen dann die Habeschi in unzähligen Mengen und mit Gewehren bewaffnet in Kaffa ein und führten gegen die Kaffitscho einen Krieg, der acht Monate dauerte und mit der Eroberung Kaffas und der Gefangennahme des Kaisers Gaki Scherotscho am 11. September schloß. Gaki Scherotscho wurde nach Adis Ababa geführt und später in Ankober gefangen gehalten. Die Kaffitscho selber erhoffen jedoch seine Rückkehr nach Kaffa und damit die Wiederherstellung des Kaiserreiches Kaffa.

Somit bestand das von den (kuschitischen) Gonga begründete Reich Kaffa durch fünf Jahrhunderte, d. h. von etwa 1400 bis zu seiner Eroberung durch die Habeschi im Jahre 1897, als unabhängiges (kuschitisches, d. h. äthiopisches) Reich. Als das Reich der dem Lande Unter-Habesch oder Unter-Äthiopien entstammenden (kuschitischen) Gonga, die als Kaffitscho das herrschende Volk nicht nur in Kaffa selber, sondern zuzeiten im ganzen Hochlande von Kaffa waren, gilt demnach Kaffa, obwohl die Herrscher der (semitischen) Habeschi seit der Unterwerfung der (kuschitischen) Agau im Hochlande von Habesch den Namen Äthiopien für ihr Reich angenommen haben, als das eigentliche und ältere Äthiopien.

Aus der neueren Osmanischen Dichtung.

Von Martin Hartmann.

Diese Blätter bieten Material für die Geschichte der neuosmanischen Literatur und damit der Neuzeit der Türkei, die mit dem 10./23. Juli 1908 begann. Das was bereits aus zahlreichen Mitteilungen bekannt ist, wird hier nicht wiederholt, und so verzichtete ich auf Aufnahme von Mehmed Emin. Auch Riza Tewfik und Zija Gök Alp fehlen. Mir lag daran, in die Kämpfe einzuführen, die die »Jungen« auszufechten hatten. Gerade die Männer, die dabei eine führende Rolle spielten, sind bei uns noch so gut wie unbekannt. Ich nenne hier nur Ali Dschanib und Ömer Seifuddin. Es sind nur Lebende aufgenommen, mit Ausnahme von Ekrem (Nr. 11).

Für mancherlei Aufklärung bin ich Herrn Professor Mustafa Nermi verbunden, der, Mazedonier von Geburt (aus Köprülü-Velesch), die geistigen Kämpfe, die sich in seinem Heimatlande abspielten, als lebhafter Teilnehmer mitgekämpft hat.

Charlottenburg, den 27. Juni 1916.

Martin Hartmann

Quellen.

1. *genǧ qalemler* »die jungen Federn«. Über diese Zeitschrift berichtete mir Nermi folgendes: »*genǧ qalemler* erschien zuerst in Monastir unter dem Namen *ḥüsün weṣṣir*; in Nr. 1 war auf der ersten Seite ein Gedicht von mir: Louis Buchner [gemeint ist Ludwig Büchner, der einen großen Erfolg im Orient hatte]; es erschienen aber nur zwei oder drei Nummern in Monastir, dann übersiedelte die Zeitschrift nach Salonik, zunächst unter dem alten Namen; nach fünf oder sechs Nummern wurde der Name geändert in *genǧ qalemler*; als Redakteur zeichnete H.[Husain] Husni. Mit Annahme des neuen Namens trat eine Reform ein, indem das Programm fester formuliert wurde; als wichtige Mitarbeiter kamen hinzu Zija Gök Alp, der unter dem Namen Tewfik Sedad [*tewfiq sedād*] schrieb, und Ali Dschanib [*alī ǧānib*], jetzt Professor der Literatur am Gelenbewi-Gymnasium in Stambul; nach weiteren fünf Nummern wurde auf Veranlassung Zijas, der ein vorzüglicher Organisator ist, das Programm weiter ausgestaltet, d. h. es wurden die Beiträge nach bestimmten Gruppen geordnet, schärfer als es bei den meisten modernen türkischen Zeitschriften der Fall ist. In dieser neuen Gestalt übernahm Ali Dschanib die Redaktion; die erste Nummer nach der zweiten Reform enthielt den großen epochemachenden Artikel Ömer Seifuddins über die Schaffung einer neuen Sprache der einen wahren Sturm hervorrief. Ich lieferte der Zeitschrift regelmäßig Besprechungen von den neuesten französischen Werken über Philosophie und Soziologie:

zur Sprachfrage nahm ich das Wort in einem großen, eine ganze Nummer füllenden Artikel, den ich 1912 aus Paris einsandte, und in dem ich mich besonders gegen Köprülüzade Mehmed Fuad und Jakub Kadri [*ja'qūb qadrī*] wandte; Kadri hatte sich in der Zeitschrift *rebāb* in scharfer Weise gegen Ömer Seifuddin geäußert: ich erkenne übrigens die ausgezeichneten literarischen Qualitäten Kadris voll an«. Soweit Nermi. Einem Buchhändler in Stambul gelang es, von *genǧ qalemler* den größten Teil für mich zu finden. Ich besitze: *hüsün weši'ir* Nr. 5 vom 1. 8. 1326/14. 8. 1910. — *genǧ qalemler* Nr. 1 ohne Datum. Nr. 2 vom 25. 12. [1326]/ 7. 1. 1911. Nr. 4 vom 14. 1. 1326/27. 1. 1911. Nr. 5 vom 31. 1. 1326/13. 2. 1911. Nr. 6 vom 29. 6. 1327/12. 7. 1911. Nr. 7 vom 27. 7. 1327/9. 8. 1911. Nr. 8 vom 10. 8. 1327/23. 8. 1911. Nr. 9 vom 4. 9. 1327/17. 9. 1911. Nr. 10 vom 1. 10. 1327/14. 10. 1911. Nr. 11 vom 23. 10. 1327/5. 11. 1911. Nr. 12 vom 18. 11. 1327/1. 12. 1911. Nr. 14 vom 13. 1. 1327/26. 1. 1912. Nr. 15 vom 1. 2. 1327/14. 2. 1912. Nr. 16 vom 16. 2. 1327/1. 3. 1912. Nr. 17/18 für März 1328/März-April 1912. Nr. 19 vom 11. 4. 1328/24. 4. 1912. Nr. 20 vom 27. 4. 1328/10. 5. 1912. Nr. 21 vom 16. 5. 1328/29. 5. 1912. Nr. 22 vom 6. 6. 1328/19. 6. 1912. Nr. 23 vom 19. 6. 1328/2. 7. 1912. Nr. 24/25 vom 10. 7. 1328/23. 7. 1912, Extranummer zur Erinnerung an den 10. Juli 1324. Nr. 26 vom 24. 8. 1328/6. 9. 1912. Nr. 27 vom 2. 10. 1328/15. 10. 1912. Diese ganz unregelmäßig hinausgeworfenen Äußerungen der *jeni lisānǧiler* »Neusprachler« sind kennzeichnend für die Gärungszeit. Freilich haben die Gegner recht, daß diese Reformer sich allzusehr an das Äußere hielten und daß die mit so viel Lärm empfohlene Neuerung an ihnen selbst nicht scharf genug in Erscheinung trat. Es sind in der Tat auch Sprachphilister vom alten Schlage, die da zu Worte kommen. Unerfreulich ist, daß persönliche Polemik, die nicht gerade durch Witz ausgezeichnet ist, einen breiten Raum einnimmt. Nicht wenige der Stücke, die in der Literatur Bedeutung gewannen (und mit Recht, weil in ihnen ein neuer Geist weht), erschienen hier zuerst, wie »Die Straßenlaterne« Ali Dschanibs (Nr. 23). Die jungen Kämpfer erscheinen meist auch im Bilde.

2. *new sāli millī 1330* »Neues Nationales Jahrbuch auf 1330« [beg. 14. 3. 1914], gesammelt und zusammengestellt von T. Z., herausgegeben von der Buchhandlung für Lektüre und nützliche Werke. Konstantinopel, Druckerei Artin Asadurian und Söhne, 586 S. Eine geschickte Spekulation: Dem Armenier, der das Buch herausgab, gelang es, von einer großen Anzahl hervorragender Männer und Frauen Beiträge zu erhalten. Die ersten 331 Seiten gehören der schönen Literatur. Dann folgen Männer des tätigen Lebens, Künstler, Spezialisten für Gymnastik und Körperpflege, Pädagogen, Männer von Heer und Flotte, hier auch die im Bilde energische und sympathische Fliegerin Bilkis Schewket Hanum (S. 436 ff), zum Schluß einige literarische Nachzügler (S. 456—480), endlich eine Anzahl Mitglieder des Parlaments (S. 481—502), verschiedene Abhandlungen und Anzeigen, Karikaturen, die Redaktionen verschiedener Zeitschriften mit Porträten, Kalender. Von jedem Autor ist das Bild gegeben mit einer Unterschrift von seiner Hand, die zuweilen einen Teil der »Probe« bildet, dann eine Vita, anonym oder von hervorragendem Autor, dann eine oder mehrere Proben. Die Sammlung ist nicht vollständig; sie gibt immerhin ein Bild von den Hauptströmungen. Die von Ömer Saifuddin verfaßte Vita des Dichters Ali Dschanib, eines der bedeutendsten Männer der heutigen Türkei, ist eine Darstellung der jüngsten Entwicklung, die zwar nicht systematisch ist, aber doch die großen Züge erkennen läßt.

3. Zeitungen und Zeitschriften der letzten acht Jahre; sie wurden von den »Dichtern« berannt, die ihre Geisteskinder möglichst schnell herausbringen wollten, und wandten sich an Berühmtere, um interessant zu sein. Die Tradition der un-

zweifelhaft Regsten und Rührigsten, wie sie sich im Türk Dirneji, dem Organ der gleichnamigen Gesellschaft, äußerte, übernahm der besser geleitete und auf festerer Basis stehende Türk Jurdu (man sagt, daß die bedeutenden Mittel, die sein Betrieb erfordert, aus dem Geschenke einer patriotischen Dame stammen): keine Nummer ohne eine poetische Äußerung. Selbst der die ganz strenge islamische Richtung vertretende Sebīl ürrešād opfert der Muse, freilich ausschließlich durch den Mund seines Hausdichters und Chefredakteurs Mehmed Akif [*ʿākif*]. Auch der der gemäßigten Theologenschule angehörige Islam Medschmūʿasy bringt Gedichte, von seinem spiritus rector Zija Gök Alp wie von anderen (vgl. unter Aka Gündüz (Nr. 26)). An literarischem Interesse überragte die Tagesblätter weit Turan, das Organ der extremnationalen Partei, das Zija Gök Alp, Ömer Seifuddin, Jusuf Zija zu seinen Mitarbeitern zählte. Es hörte mit Nr. 1460 vom 19. November 1915 plötzlich zu erscheinen auf, angeblich aus Papiermangel, vermutlich aus Mangel an Nachfrage: das Stambuler Publikum regt sich gern einmal an Extravagantem auf, ist aber für die Durchführung einer neuen Idee, die Denken erfordert, nicht zu haben. Das Verschwinden des Blattes bedeutet einen wirklichen Verlust für das geistige Leben der türkischen Hauptstadt.

4. Von türkischen Literaturgeschichten ist nur zu nennen Schihabuddin Sulaimans *tārīchī edebījāti ʿoṯmānīje* (Stambul 1328 [1912]), auf 378 Seiten die ganze Literaturgeschichte bis hinunter zu Dschelal Sahir behandelnd. Es war ein großer Wurf und er ist im ganzen gelungen. Die Neueren sind mit Liebe und mit Verständnis behandelt. Es ist hier gelegentlich auf Schihabuddin Sulaimans Ausführungen Bezug genommen. Über ihn selbst siehe hier Nr. 9.

5. Besondere Belehrung und Anregung verdanke ich türkischen Männern von geistiger Bedeutung, die die Güte hatten, Probleme der modernen Entwicklung mit mir durchzusprechen. An erster Stelle nenne ich Seine Hoheit Ibrahim Hakki Pascha, der mit einer tiefen und ausgedehnten, aus einer kongenialen Verfassung entspringenden Kenntnis der osmanischen Poesie ein entschiedenes Urteil über die Werte verbindet, die in ihr miteinander ringen, an zweiter Professor Mustafa Nermi, aus dessen Leben ich hier die Hauptdaten nach eigener Darstellung mitteile:

»Ich bin am 8. Oktober 1890 in Köprülü-Welesch (Mazedonien) geboren. Mein Vater und meine Mutter sind Türken. Ich besuchte die Mittelschule in meiner Vaterstadt; schon damals schrieb ich für die Zeitschrift »Bagtsche« in Saloniк Übersetzungen aus dem Französischen. Nach Absolvierung der Mittelschule ging ich nach Üsküb und trat in das Gymnasium ein. Ich war arm, man nahm mich kostenlos auf. Am meisten beschäftigte ich mich mit Französisch, Literatur und Naturwissenschaften. Das Französische öffnete mir einen weiten und leuchtenden Horizont. Bei Lesung von Lamartines und Mussets Dichtungen ergriff mich immer leidenschaftlichste Bewegung. Zugleich zeigte mir das Leben die herzlichsten Empfindungen; nur konnte ich diese ganz und gar nicht finden in dem mühseligen Stil der damaligen türkischen Dichter. Dieser konnte die Weite des Schauplatzes, der von Frühling, Schmetterlingen und darüber wehenden duftigen Winden angefüllt war, nicht fassen, sondern lebte in einem dürftigen, kranken Rahmen. Lamartine war nicht so: der sprach so, daß ich verstand, empfand. War das nicht auch bei uns möglich? Einige seiner Dichtungen übersetzte ich ins Türkische nach einer mir eigentümlichen Art: ich übersetzte sie in unser Türkisch, mit unseren rhythmischen Worten. Ich zeigte die Stücke meinem Literaturlehrer und sie gefielen ihm. »Nur«, sagte er, »mit dieser deiner Art wirst du die Kritik herausfordern.« So war es auch tatsächlich. Von den führenden Dichtern erhielt ich briefliche Kritiken; einige machten mir persönlich Einwände. Aber mein Mut wurde nicht gebrochen. Ich

konnte meine Gedichte nicht publizieren. Durch einen Erlaß Abdulhamids war die Literatur unterbunden; nur einfache Übersetzungen, gewöhnliche Artikel ohne Wert, fachliche Erörterungen konnten gedruckt werden. Poesie war ganz und gar verboten, nur Kassiden zum Thronbesteigungsfest und zum Geburtstag durften geschrieben werden; so eng war das Feld der Literatur. In dem Gymnasium blieb ich drei Jahre. In dieser Zeit schrieb ich Gedichte für das in Üsküb erscheinende Wochenblatt »Kossowa«. Einen Teil meiner Gedichte ließen die Lehrer von den Kindern der Unterklassen auswendig lernen. Damals las ich Voltaire, Rousseau und französische Klassiker. Dieses Studium weckte in meinem Geistesleben eine neue Eigenheit. Die sich mit Literatur Beschäftigenden begannen mich zu beachten. Darunter waren hohe Beamte und Paschas. Ich hoffte, daß ich würde durch deren Hilfe zu dem hohen Studium gelangen können. Der Vermögensstand meines Vaters ließ das nicht zu. Die Ferien befand ich mich in Köprülü; eines Tages erhielt ich einen Brief von dem Direktor der Schule: »es wird eine Preisverteilung stattfinden, mach' ein Gedicht darauf, aber mit viel Sorgfalt; du sollst es selbst während der Feierlichkeit vorlesen«. Ich bereitete das gewünschte Gedicht vor. Nach meiner Rückkehr zum Gymnasium fand die Feier statt. Der Wali von Mazedonien Husein Hilmi Pascha, der Wali von Kossowa Mahmud Schewket Pascha, sämtliche Konsuln, die großen Professoren waren dort anwesend. Ich verlas mein Gedicht. Mahmud Schewket Pascha ließ mich zu sich rufen und feuerte mich sehr an. Beide Paschas ließen sich ein Exemplar meines Gedichtes geben und versprachen, mein Studium mit ganzer Kraft fördern zu wollen. Nach Beendigung des Gymnasiums kehrte ich nach Köprülü zurück. Damals wurde in der Stadt ganz im geheimen eine Propaganda gegen Abdulhamid getrieben. Es war wenige Tage vor der Revolution. Was ich gegen den Sultan geschrieben hatte, las man mit großer Erregung in den Kaffeehäusern. Der damalige Kaimmakam Münif Bej ließ mich rufen. Er verlangte von mir die Gedichte, die ich gemacht hatte; ich gab sie ihm. »Aber«, sagte er, »das ist ja gegen den Sultan, das ist für dich sehr gefährlich.« »Mag sein«, sagte ich, »ich denke so.« Er schätzte mich, und er empfahl meine Aufnahme in die Gesellschaft für Einheit und Fortschritt. Einige Tage darauf fand die Revolution statt (10./23. Juli 1908). Sehr viele neue Zeitungen wurden gegründet. Nun konnte ich mir mit meiner Feder das Brot verdienen. Ich ging nach Salonik und ließ mich in die juristische Fakultät einschreiben. Meine Absicht war, den Mechanismus, der die türkische Gesellschaft leitet, in der Nähe zu sehen. Das Rechtsstudium betrachtete ich als eine Einführung in das Studium der Soziologie. Ich wurde Schriftleiter der Zeitung »Kadyn«. Nachdem ich dort eine Weile gearbeitet hatte, kehrte ich nach Köprülü zurück. Es trat die Notwendigkeit hervor, die Schulen zu reformieren. Der Zweig des Komitees in Köprülü legte diese Aufgabe in meine Hand und machte mich zum Inspektor für sämtliche Schulen. Drei Monate arbeitete ich dort. In meiner Aufgabe war ich erfolgreich. Die Zentrale des Komitees berief mich nach Salonik und ernannte mich zum Lehrer für Französisch und Stil an dem dortigen Gymnasium des Komitees. Nun wurde ich bekannt mit den Gelehrten und den großen Redakteuren, und ich begann, mit ihnen zusammen zu arbeiten. Einen Monat lang schrieb ich die Leitartikel für die Zeitung »Wazife«. Auch die anderen Zeitungen, »Jeni Asyr« »Zeman«, »Rumeli«, die Arbeiterzeitung, »Bagtsche«, »Muhiti Mesa'i«, »Felsefe Medschmu'asy«, »Kadyn«, »Tenwiri Efkiar«, »Hüsün weschi'r«, »Gendsch Kalemler« u. a. brachten viele Gedichte und Artikel von mir. Ich war zugleich der Korrespondent der Stambuler Zeitung »Sa'ika'i Hurrijet« in Salonik. Während dieser Zeit war ich auch Lehrer für den Stil an der von Midhat Pascha in Salonik gegründeten Gewerbeschule.«

6. Eine Mischarbeit ist Edmond Fazy et Abdul-Halim Memdouh, *Anthologie de l'amour turc.* Paris, Soc. du Mercure de France 1905, 284 S.; unerfreulich; so dringt man nicht in das Wesen der Dinge und führt nicht ein. Es sind eine Anzahl amüsanter Einzelheiten darin, aber gerade das fehlt, worauf in dieser Sammlung von Material Wert gelegt ist: die Feststellung von entwicklungsgeschichtlich bedeutsamen Tatsachen. Fazy, den ich 1899 in Paris sah, und der um 1910 starb, rang in der aufreibenden Tagesarbeit an der »République Française« um höhere Werte: er las in den knappen Mußestunden Apulejus und Tertullian; sein Herz gehörte dem Orient, den er als Lehrer im Hause eines ägyptischen Prinzen einigermaßen kennen gelernt hatte. Er besaß eine scharfe Beobachtung, und sein »*Les Turcs d'aujourd'hui*« (2. Aufl., Paris, Ollendorff 1898) machte Aufsehen durch die ungeschminkte Darstellung der großen Leute von damals. Der Verkehr mit ihm war Gift für den strebsamen, lernbegierigen jungen Abdulhalim Memduh, der in eine harte Schule hätte gehen müssen. So verzettelte sich sein schönes Talent. Die »Anthologie« war ein verfehltes Unternehmen: mit den Bruchstücken, die da geboten wurden, ist eine Einsicht in die Entwicklung nicht zu gewinnen. Der Franzose, der seinen Namen darauf setzte, hat sie sicher nicht besessen; er und seine Leser kamen kaum darüber hinaus, all das »très curieux« zu finden. Ob wirklich Abdulhalim Memduh die Entwicklung übersah? Ich bezweifle es. Schon deshalb, weil er zu sehr französiert war.

7. Von Europäern bin ich verbunden, außer Gibb, dessen Urteil über die Neueren mir nicht immer begründet scheint, Paul Horn, der sich mit Selbstverleugnung in ein Gebiet stürzte, das seinen Studien ferner lag. Seine *Geschichte der türkischen Moderne* (Leipzig, Amelung 1902, 74 S.) ist eine wackere Arbeit, das Ergebnis eines unermüdlichen Sammelfleißes und des ernsten Ringens um Zusammenhang und Entwicklung. Es ist erstaunlich, wieviel Material in diesem Buche verwertet ist. Schiefurteile sind freilich nicht selten: der »Feuergeist« Nadschi (S. 41 ff.) ist verkannt: die Kenner der Literatur und der Strömungen unter den heutigen Türken haben sicher recht, ihn als den Vater einer gefährlichen literarischen Reaktion zu geißeln: er arbeitete den schönen Anfängen zu einer Neubildung auf völlig neuer Grundlage entgegen durch die Propaganda, die er in theoretischen Ausführungen und durch seine Arbeiten für das Verharren bei der alten Schule mit ihrer Ziersprache und ihren komplizierten Gedichtformen übte. Horn weiß auch nichts von der Bedeutung, die die »Schulen« hatten: Gewiß, entscheidend für die Entwicklung waren immer die einzelnen Großen, die neue Gedanken und neue Formen in ihren Werken brachten; aber als Schrittmacher, als Nachahmer und damit Vulgarisierer sind die Kleineren, die in den literarischen Gesellschaften wirkten, nicht unwichtig. Diese Gesellschaften sind die Exponenten von Strömungen, die sie meist selbst schaffen. Das Biographische tritt völlig zurück: es fehlten Horn dafür wohl die Unterlagen; zwar ist die Zahl der S. 5 aufgezählten Arbeiten zur neueren Literatur nicht gering (d'Agostino, Thalasso, Kunos, Horn [über die Moderne in Münch. Allg. Zeitung], Oestrup, Gibb [I, 132—136], Schrader, Foy; Arakels Katalog, Ebūzzija Tewfiks Anthologie), aber das unentbehrliche Material über den Lebensgang ist nicht darin zu finden. Der Rahmen des New Sali Milli tritt in seiner Bedeutung als Grundlage dabei glänzend hervor. Es fehlt Horn auch die persönliche Vertrautheit mit dieser Welt, die übrigens nicht in einigen gelegentlichen Sprechübungen mit Türken erworben wird, sondern das Ergebnis jahrelangen liebevollen Einlebens ist. Wie konnte Horn die ragende Gestalt Dschenab Schihabuddins unbekannt bleiben, dessen Name in dem Munde aller ist, die an dem geistigen Leben der Nation teilnehmen!

8. Ein Wort widme ich Otto Hachtmann (Dessau), der seine knappen Mußestunden als Gymnasiallehrer ganz dem Einarbeiten in das moderne Osmanisch und seine Literaturblüten gewidmet hat. In kurzer Zeit orientierte er sich. Er brachte eine gute Kenntnis der in ihrer Wirkung auf die Türken bedeutenden französischen Literatur mit und ein feines Gefühl für die psychologischen Vorgänge, die gewisse Übergänge in den Denk-Sprach-Formen bedingen. Eine Neuherausgabe von Horns *Türkischer Moderne* mit Ergänzungen von ihm ist unter der Presse.

9. Nicht ohne Widerstreben nenne ich meine »*Unpolitischen Briefe aus der Türkei*« (*Der Islamische Orient,* Band III, Leipzig, Rud. Haupt 1910, 262 S.). Mir sind die Mängel des Buches wohlbekannt. Es ist mir selbst für diese Arbeit nützlich gewesen, und ich bitte darauf hinweisen zu dürfen, daß das Buch eine große Menge Einzelnotizen zur neueren Geschichte der Türkei enthält. Die Arbeit ist vielfach verkannt worden: sie ist als eine dem Türkenvolke feindliche angesehen worden. Von einer Feindschaft gegen die Türken habe ich nie etwas empfunden. Die letzten Worte der Vorrede zeigen meine tiefe Sympathie. Mit Recht sind mir aber harte Worte über einzelne Personen vorgeworfen worden und ich bekenne hier, daß ich mich in der Darstellung Husein Riza Paschas geirrt habe: von einer Seite, die den Verstorbenen genau kannte, wird mir versichert, daß er ein Ehrenmann gewesen sei, und ich spreche mein Bedauern aus, daß meine Worte ohne genügende Kenntnis der Tatsachen geschrieben wurden.

Die zahlreichen und intensiven Beziehungen mit den Osmanen werden binnen kurzem die Literatur über das türkische Leben, auch das Geistesleben, bei uns gewaltig anschwellen lassen. Auch die moderne Literatur wird Darsteller finden. Das ist erfreulich. Es ist aber Vorsicht geboten mit allen Arbeiten, die nicht auf einer gründlichen Kenntnis der Sprache dieser Literatur beruhen. Die Freude an dem arabisch-persischen Klingklang wird nicht sobald aussterben, und es ist verkehrt zu glauben, daß alles, was heute noch in der Ziersprache geschrieben wird, literarisch wertlos und gedanklich unbedeutend sei. Es ist eine ums unsympathische, lächerlich erscheinende Form, aber auch bessere Geister leben heute noch in diesen Formen. Mit der Bedeutung dieser Formen bitte ich es zu entschuldigen, wenn z. B. den Versen regelmäßig das Versmaß beigesetzt ist, auch sonst sich manches findet, was pedantisch scheinen könnte.

In der Umschrift der Namen schloß ich mich, soweit mir Feststellung möglich war, an das »Stambul-Türkisch« an. Das gilt heute den Türken als ein fester Begriff mit normierten phonetischen, grammatischen und sprachschatzigen Werten. Die Fanatiker des »Stambul-Türkisch« wissen nicht, daß es eine Sprechsprache »festen« Charakters noch viel weniger gibt als eine solche Schriftsprache: hier frißt die Mode, das Örf, jeden Tag an dem Bestehenden und leise, kaum merklich, wandelt sich alles. Doch sei zugegeben, daß von der Mittelklasse, die korrekt zu sprechen sich müht, eine Sprache als das Ideal betrachtet wird, die man als »Stambul-Türkisch« deshalb bezeichnen darf, weil sie nur bei den Leuten Stambuls als von Kind an geübt, ohne Zwang gesprochen zu finden ist.

Zur Sicherung des Schriftbestandes habe ich meist die Umschrift der Namen in leicht erkennbarer Weise hinzugefügt. In diesen Dingen ist dem Verhalten ein weiter Spielraum zu lassen: das Vorhalten von »Ungenauigkeiten«, die nicht selten beabsichtigte Inkonsequenzen sind, zeigt einen kleinlichen Geist.

1. Abdulhakk Hamid [*ʿabdulḥaqq ḥāmid*],

»geboren 24. Januar 1267 [6. Februar 1852] in Bebek im Hause seines Großvaters Abdulhakk Molla; sein Vater Chairullah, Präsident des Endschumeni Danisch und Inspektor der Ärzteschule, Verfasser historischer Werke. war vielfach in wichtigen Staatsstellungen (Gesandter in Teheran). Hamid erhielt den ersten Unterricht in der einheimischen und in der französischen Schule von Bebek; mit 10 Jahren kam er nach Paris, wo er das Hortus-Collège zwei Jahre besuchte und bei dem späteren Präsidenten des Unterrichtsrates Selim Sabit [*ṣābit*] und bei Baha'uddin Arabisch und Persisch lernte; 13 Jahre alt kam er mit seinem Vater, dem Gesandten, nach Teheran; als Gesandtschaftssekretär, Konsul, Botschaftsrat, Geschäftsträger und schließlich Gesandter war er in Paris, Poti, Volo, Bombay, London, Haag, Brüssel tätig; des Französischen und Englischen vollkommen mächtig, studierte er die Meisterwerke dieser Literaturen; am liebsten lebte er in London, wo er auch einige seiner besten Sachen schrieb (Fentin, Ilchan). In den letzten Jahren kehrte er nach Stambul zurück und wurde zum Senator ernannt. 1288 [1873] heiratete er Fatma aus der Familie Pirizade [*pīrīzāde*] [1] in Adrianopel; von ihr hatte er Husain Hamid und Hamide Nasib [*ḥāmide naṣīb*]. Die Gattin starb auf der Rückkehr von einer Reise nach Indien und ist in Beirut begraben; ihr ist das Gedicht *maqber* »Das Grab« gewidmet. Bis auf Hamid bewegte sich die türkische Dichtung in den engen Grenzen von Kaside und Ghazel; er führte die neuesten Dichtformen des Westens ein; in den Metren brachte er ganz neue Muster auf; zugleich belebte er die alte, vergessene Silbenzählung [2], wenn auch mit einigen kleinen Mängeln, und schuf darin zwei große Werke [3]. Diese von ihm hinsichtlich der Form herbeigeführte Umwälzung kann man aus den Proben in seinen eigenen verschiedenen Gedichtsammlungen ersehen. Wie *dīvāneliklerim* »Meine Tollheiten« und *ṣaḥrā* »Das Land« von solchen neuen Momenten voll sind, so haben seine andern Gedichte und Dramen in Versen nur im Schatten der in der Kunstpoesie von ihm herbeigeführten Neuerung Leben gewonnen. Sein erstes Werk war *māǧerāji ʿašq*, ein Drama, geschrieben im Alter von

[1] Familie Pirizade: der von mir am 6. Oktober 1909 besuchte Schaichul'islam Sahib Molla gehört dieser Familie an (*Briefe* S. 166). Sein berühmter Vorfahr, der die in Stambul gedruckte türkische Übersetzung der Muqaddima des Iba Chaldun anfertigte, ist der Schaichul'islam Mohammed Sahib Effendi [Sahib ist also der Zweigfamiliienname], geb. in Stambul 1085 [beg. 7. 4. 1674], gest. 1162 [beg. 22. 12. 1748] (ausführliche Vita Sami 1586 f.).

[2] Es ist ein Verdienst Dschelal Sahirs, der hier spricht, daß er der Wahrheit die Ehre gegeben und Abdulhakk Hamid den Ruhm der Wiederbelebung der Silbenzählung gesichert hat. Man hat das zu trüben gesucht und Mehmed Emin als den Neuerer hingestellt. Mehmed Emins Verdienst ist weit größer: er hat den Bann der Ziersprache gebrochen in der Poesie; auch das darf wohl gesagt werden, daß seine Gedichte durch ihre ungeheure Verbreitung das Silbenversmaß auch den Starren als höchst wirksam erwiesen.

[3] Gemeint sind *Nesteren* und *Liberté*, s. unten.

20 Jahren; dann folgten die Dramen in Prosa *ṣabr weṭebāt* »Geduld und Festigkeit«, *iċlī qyz* »Die Innerliche«, *duchteri hindū* »Das Indermädchen«, *ṭāriq* »Tariq« [der Eroberer]; ferner Fentin, halb Prosa halb Verse; *māǧerāǰi ʿašq* und *ṣabr weṭebāt* enthalten soziale Lehren [Horn S. 34, findet *māǧerāǰi ʿašq* dürftig: »der Doktrinarismus, daß jedes literarische Werk auch erzieherisch wirken müsse, wird so weit getrieben, daß am Schlusse die einzelnen Personen von dem Vornehmsten im Stücke, dem Fürsten, je nach ihrem Verhalten ihre Zensur erhalten und selbst ihre Empfindungen über den Verlauf der Ereignisse analysieren«; *ṣabr weṭebāt* zeigt nach Horn »einen bedeutenden Fortschritt«]; *iċlī qyz* ist eine Komödie, die eine lokale Färbung hat und die Sitten kritisieren will; *duchteri hindū* will die Scheußlichkeiten der Briten darstellen; *ṭāriq* gibt die Gedanken des Dichters getreuer wieder und ist hinsichtlich der Anordnung das gelungenste Werk; es ist das wichtigste seiner Prosastücke. »*Finton*« ist eine gewaltige Tragödie im Stile Shakespeares; aus den Worten aller Personen strömt ein nervöser Hauch, der den Menschen mit seltsamer Erregung schüttelt. Zu den Dramen in Versen gehört *eṣber* »Eschber«, das Beziehungen Alexanders zu einem Könige von Indien behandelt; hier wendet sich Hamid von Shakespeare ab und Corneille zu; ebenso bedeutend ist *tezer*, aus der Zeit Abdurrahmans III. in Spanien. *nesteren* »Nesteren« ist in Silbenzählung geschrieben; es übertrifft die anderen Dramen an Wert. Die Sachen sind sämtlich in Teilen oder vollständig auf türkischen Bühnen aufgeführt worden, wenn auch nicht mit großem Erfolge. Ein glänzend geschriebenes und durch Wechsel der Versmaße und Reime ausgezeichnetes Drama ist die Tragödie *ilchān* »Ilchan«; sie ist noch nicht aufgeführt, ebenso wie das schon früher verfaßte, aber wegen der Zensur nicht herausgegebene Drama »Liberté« in Silbenzählung. Von anderen Werken Hamids seien genannt die Gedichte *naẓīfe* »Nazife«, *ölü* »Der Tote«, *ḥaǧle* »Das Brautgemach«; ferner *bir sefilenin ḥasbiḥāli* »Die Geschichte einer Unglücklichen«, eine analysierende Erzählung, die die innersten Winkel eines kranken Geistes untersucht; *maqber* »Das Grab« ist, in seiner Vertiefung durch die Totenklage des Dichters, so einfach im Gedanken geworden, daß es nicht mehr zu verstehen ist.« Soweit der Auszug aus der Vita von Dschelal Sahir [s. Nr. 21] NSM 80—82. Weit eingehender ist die Charakteristik des Dichters bei Horn S. 34—37 (Auszug): »Hamid begann mit Theaterstücken, wichtiger ist aber seine Lyrik; sein erstes Drama in Prosa *māǧerāǰi ʿašq* (1873) tritt gegen Kemals frühestes Stück aus dem gleichen Jahre (»Ein unglückliches Kind«) in den Hintergrund; [über den doktrinären Charakter siehe schon oben, auch über den Fortschritt in *ṣabr weṭebāt* (1874); es werden besprochen *iċlī qyz*, *duchteri hindū*, *ṭāriq*, *eṣber*, *tezer*], *eṣber* und *tezer* sind eine ganz neue Gattung, nämlich gereimte Trauerspiele nach dem Vorbilde der französischen Tragödie, in Versmaßen; weitere gleichartige Dramen sind »Sardanapal«, »Liberté«, »Die Courtisane« (*qaḥbe*), »Leidenschaft« (*garām*); Hamid hüllte die neue Weise Schinasis auch in ein neues, europäisches Gewand; schon in »*Das Indermädchen*« (1875) hat er solche fremdartige Form; das wurde aber nicht verstanden und nicht beachtet; in »Das Land« (*ṣaḥrā*, 1879) kehren die neuen Formen wieder, wenn auch nur in einer

geringen Anzahl von Gedichten unter vielen anderen, und jetzt drang er durch. [Das ist viel zu unbestimmt; es kann nur gemeint sein, daß er hier die Silbenzählung anwandte; das ist aber durchaus nicht »ein neues europäisches Gewand«, sondern, wie Dschelal Sahir in der Biographie ganz richtig sagt, eine Wiederbelebung]; außerdem Elegien auf die Gattin (1885) und lyrische Gedichte und Gedichtsammlungen: »Die Narzisse«[1]. »Diese sind es« (1885), »Meine Torheiten oder die Stadt« (1886); aus Prosa und Versen gemischt ist »Die Geschichte einer Unglücklichen« (1886). — In der *Enzyklopädie des Islam* ist Hamid behandelt von Giese I S. 41; daraus ist nachzutragen, daß Hamid 1885 bis 1908 in London lebte und daß er nach der Revolution den Gesandtenposten in Brüssel erhielt. — Gibb, der mit Hamid freundschaftliche Beziehungen hatte, stellt ihn an die Spitze einer neuen Periode der »Modernen Schule«; mit seiner *ṣaḥrā* 1879 beginne eine neue Welt (5, 1); vgl. 5, 77 f: »vor dem Genie Hamids fiel die letzte Schranke der neuen Zeit«. Man versteht solche Darstellungen nicht recht, wenn man liest, was Gibb selbst über die Entwicklung sagt: Zija und Kemal hatten ihre Anregungen in Europa geschöpft (5, 10 f), und schon zwei Jahre nach dem Erscheinen von Ahmed Wefiks Molière-Übersetzungen 1288 (1871/72) brachte Kemal in Gemeinschaft mit Ebüzzija Tewfik das erste türkische Originaldrama *eǧeli qazā* »Das vorbestimmte Ende« heraus: das beweist doch deutlich, daß Hamid damit, daß er Dramen schrieb, nicht etwas völlig Neues tat; daß er sich in seinen Dramen an Corneille und Shakespeare anschloß, läuft ganz in der Linie, die von Schinasi vorgezeichnet war; in seinen Dramen orientalischen Charakters aber hatte er ja, wie soeben gezeigt wurde, Vorgänger. Die Charakterisierung Hamids als Begründer einer besonderen Periode der Modernen Schule kann also nicht gebilligt werden; höchstens könnte man darin ein Neues finden, daß er die Silbenzählung, sie wiederbelebend[2], neben den Versmaßen anwandte; aber das ging nicht zusammen mit dem andern wichtigen Momente, das das wesentliche Merkmal ist für die neue, durch den Namen Mehmed Emin gekennzeichnete Richtung: die rein türkische Sprache. Daß Hamid in dieser Beziehung dem Alten treu blieb, geht daraus hervor, daß er schon heute als veraltet gilt, eben wegen seines Festhaltens an der alten Mischung mit fremden Elementen. Eine andere Frage ist, ob es in der Tat zulässig ist, ihn als »veraltet« zu bezeichnen: man sollte doch mit solchen Anschuldigungen recht vorsichtig sein: unter den jungen Herren, die mit solchen Abfertigungen geschwind bei der Hand

[1] Hier zeigt sich, in welchem Maße Horn zweithändig arbeitete: das unter den lyrischen Werken genannte *nesteren* ist ein Drama, dessen Heldin den Namen Nesteren führt.

[2] Zum ersten Male wandte Hamid das Silbenmaß an in *nesteren*, das zwischen *duchtari hindū* 1875 und *ṭāriq* 1879 liegt (auf der letzten Seite von *nesteres* finden sich angekündigt als gedruckt *mā garāǰi ʿašq. ṣabr weṭebāt, ičli qyz. duchtari hindū. nazīfe* und *nesteren* (dabei ist *nazīfe* als *manẓūm*, *nesteren* als *muqaffā* bezeichnet); als nicht gedruckt: *ṭāriq, ibn almūsā* [so!], *tezer, sardanapal, ešber, ṣaḥrā (manẓūm). qaḥbe, gharām, liberte, zēneb jāchod teǧribe'i qader (muqaffā).*

sind, ist manch einer, der neben dem heute Vierundsechzigjährigen greisenhaft erscheint. Hamid hat auch heute noch eine Fülle von Gedanken; sein Verständnis für Neues, Junges hat er in der Stellungnahme zu Mehmed Emin 1900 glänzend erwiesen. — Ich stellte fest (*Briefe* S. 108), daß man in der jüngeren Generation »ersichtlich mit einer aufrichtigen Begeisterung festhält an Abdulhaqq Hamid ..., dessen Drama ‚Tāriq ben Zijād' sich einer außerordentlichen Beliebtheit erfreut«; die Aufführung des Tarik, der ich am 23. September 1909 im Peratheater beiwohnte, beschrieb ich ausführlich (*Briefe* S. 117—122) [vgl. ebenda S. 108, 112, 225]; über Erweiterung eines Tariq-Stückes durch Ustad Ekrem [s. Nr. 11] s. *Briefe* S. 112[1]; über die Ausgaben [die in meinem Besitz ist von 1326/1908] und die angeblichen Lieder des Stückes, auch seine Friedhofszene s. *Briefe* S. 225 Anm. 104. — Bei dem Aufenthalte Hamids in Berlin Ende Juli 1916 nahm ich Gelegenheit, mich mit dem Dichter bekannt zu machen. Er war so freundlich, mir in einer längeren Unterhaltung Aufklärungen über sein Werk zu geben. Bei gemeinschaftlicher Lesung seiner Vita in New Sali Milli fand er nichts zu bemerken; nur ergänzte er sie so: »Elf Tage vor der Revolution [10./23. Juli 1908] wurde ich aus London als Gesandter nach Brüssel versetzt; im Dezember 1912 wurde ich abberufen und zum Senator ernannt.« — »Ich bin Anhänger des alten Metrums und habe nur in Nesteren und Liberté silbenzählende Versform angewandt; diese ist übrigens allein für die Bühne geeignet, wir, die wir grundsätzlich an dem Alten festhalten (wie ich denke auch Dschenab Schihabuddin), verlangen, daß die Jungen, die anders denken, nicht so unsinnige Angriffe auf uns machen; Tatsache ist, daß alle, die Verse in *'arūz* machen können, auch das nationale Versmaß üben können, aber nicht umgekehrt. Wir haben jetzt nur vier große Dichter: Dschenab Schihabuddin, Sulaiman Nazif, Riza Tewfik, Fa'ik Aali; von ihnen haben sich zum nationalen Versmaß nur bekehrt Dschenab Schihabuddin und Riza Tewfik. Bis zu meinem ‚Tarik' arbeitete ich nur aus mir selbst heraus, hatte keine Vorbilder; dann studierte ich in Paris Corneille und bildete mich nach ihm; dann lernte ich in London Shakespeare kennen und folgte ihm. Corneille ahmte ich nach in Nesteren, das eine freie Nachbildung seines ‚Cid' ist, ausgenommen den Schluß, den ich verändert habe. [Diese Äußerungen sind kennzeichnend für Hamid. Er ist überzeugt, daß er unter dem Eindruck von Corneille und Shakespeare eine Wandlung durchgemacht habe. Ich glaube nicht, daß man das zugeben kann: die Gedanken und ihre sprachliche Fassung sind durchweg im Stile der alten Poesie, am meisten sich nähernd dem der persi-

[1] Abdulhakk Hamid war erstaunt, durch mich von dem Vortrage eines Stückes seines »Tarik« in erweiterter Form zu hören; ich bin sicher, er hätte bei Kenntnis der näheren Umstände seine volle Zustimmung erteilt; denn er ist ein großer und freier Geist, fremd jedem Kleinen und Kleinlichen. An der Sache ist für mich nicht der geringste Zweifel; es ist mir noch deutlich in Erinnerung, daß zu jener Erweiterung des großen Monologs Tariks durch Ekrem als von einer allgemein bekannten Tatsache gesprochen wurde.

schen Romanze; man glaubt zuweilen Dschami zu lesen.] In der Art von Corneille ist auch mein Eschber; mit diesem Stück, das in der Form sich beliebten Mustern anschließt [durchgehend Kurz-rubā'i] hatte ich am meisten Erfolg: es gibt viele Leute in Stambul, die es auswendig wissen. Mein Liberté ist nichts als die Geschichte Midhats; die allegorischen Figuren, die auftreten, sind leicht kenntlich: das Mädchen Liberté ist Midhat selbst; das Stück ist bisher nicht als Buch gedruckt; es wurde von Mehmed Emin in der Zeitschrift ‚Türk Jurdu' gebracht. Liberté und Nesteren sind meine einzigen Dramen in nationalem Versmaß. Finten, das vor dem letzten gedruckten Drama Turchan liegt, ist in Prosa unter Beimischung von wenig Poesie [also wie Duchtari Hindu]; Finten nimmt zu den sozialen Fragen nicht Stellung: ich habe die Zustände und Personen durch sich wirken lassen wollen. Nach Turchan habe ich noch zwei Dramen gedichtet, die ich aber noch nicht herausgebracht habe. Die scharfen Bemerkungen in dem Schlußwort zu Duchtari Hindu gegen die nationale Poesie stammen aus meiner früheren Zeit; ich würde mich heute nicht mehr so gegen das Nationale wenden.« — Auf meine Frage über seine Stellung zum Turanismus (*turanǧylyq*) erwiderte Hamid ausweichend; es ließ sich aber heraushören, daß er mit dem extremen Vorgehen gegen nichttürkische Muslime nicht einverstanden sei. Milde ist überhaupt der Grundzug seines Charakters, und das hat ihn bisher mit allen Parteien gut auskommen lassen: er wird von allen geschätzt. Damit hängt zusammen das Lyrische in seinem Wesen, das durchaus vorherrscht, und zwar das weinerlich Lyrische. Jemand, der ihn genau kennt, äußerte über ihn und seine Art: »Hamid Bej liebt das Tragische, das Sentimentale, wohl bemerkt nicht im Leben, sondern in der Poesie.« Dieser Charakterzug erklärt den seltsamen Einfall, den der Dichter hatte. Nesteren und Chosrew, die Ximena und Rodrigo-Cid entsprechen, den ganzen letzten Akt sich anjammern und dabei elend zugrunde gehen zu lassen, während bei Corneille die Liebenden sich kriegen. Bei Hamid ein wahres Schwelgen in peinlichen Szenen und selbstquälerischen Stimmungen. — Mit Liebe sprach Hamid von seinem Turchan (als Drama schwach — in ganz unnatürlicher Weise werden Personen und Vorgänge Persiens mit der Schlacht von Kossowo verknüpft —, ist die Sprache in den Banden der alten Unnatur). Mit Dank erinnerte er sich Namyk Kemals: »Ich habe ihn nicht persönlich gekannt, aber viel mit ihm korrespondiert; seine etwa 500 Briefe an mich gab ich seinem Sohne Ali Ekrem, mit Ausnahme von zwei oder drei ganz intimen; diese Briefe sollen in der Gesamtausgabe meiner Werke, die die Regierung veranstaltet, zum Abdruck kommen; von dieser Gesamtausgabe ist bis jetzt ein Band erschienen; *ilhāmi waṭan* (‚patriotische Begeisterung'), eine Zusammenstellung von Gedichten; als Band 2 kommt mein Drama Finten, von dem der achte Bogen gedruckt wird.« — Die Charakteristik Hamids bei Schihabuddin Sulaiman S. 331—341 (er folgt unmittelbar auf Kemal) ist nicht ohne Reiz: ich erwähne daraus nur die Bemerkung: »Manches bei Hamid in Form und Stil erinnert an die belgischen Dichter (S. 339; man wird kaum an Verhaeren denken dürfen); seltsam berührt ein Gedicht *[chafīf]*,

das das Treiben der Gentleman-Gesellschaft mit dem Ball als Gipfel des Vergnügens schildert: der Ball ist der ‚Ort der Verderbnis' (S. 340, 1); der Dichter hat ersichtlich nur an die öffentlichen Bälle der Großstädte gedacht.« — Endlich sei ein Wort erwähnt, das ich von einem der feinsten Kenner der türkischen Literatur hörte: »Hamid ist der moderne Schaich Ghalib.«

Proben: *Büjük* S. 146: 1. kurze Äußerung in Prosa, die mit einem Verse des bekannten Nadschi spielt, betreffend eine Sammlung zum Besten von islamischen Ausgewanderten; 2. ein »ungedrucktes Stück« aus dem Drama »Turchan«, das oben genannt wurde; die Verse, Ansprache der Dame Dilschad Chatun an eine Volksmasse (*ramal*), finden sich im Druck von 1332 S. 11, 9—12, 10. — NSM S. 83 drei einzelne Strophen: 1. 4 Verse in *müzārīʿ*, 2. 4 Verse in kurzem *rubāʿī*, 3. 6 Verse in *rubāʿī*; Hamid sagte von diesen Versen, sie seien sonst nicht gedruckt; er habe sie wohl angefertigt, als man von ihm einen Beitrag erbat. — Bild: 1. *Büjük* S. 146; 2. (ein anderes) NSM S. 79 mit Versen (*müzārīʿ*).

2. Dschenab Schihabuddin [*ǧenāb šihābuddīn*],

»geboren 1276 [beg. 14. März 1860] in Monastir, Sohn des bei Plewna gefallenen Majors Osman Schihabuddin; 1293 [1877] kam er nach Stambul und trat in die durch ihren sorgfältigen Sprachunterricht bekannte Faizije-Schule ein; dann kam er auf das Gymnasium; mit großem Eifer studierte er Hamid und Ekrem, bald auch Fuzuli, Nedim und Baki; 14jährig verfertigte er Gazele (*seʿādet, šafaq, geliš, ṭebāt*); bei der frühreifen Entwicklung spielte Vererbung mit: sein Großvater Mustafa war im *dīwān efendiliǧi* des Großwesirs Chosrew Pascha; im Nachlaß seines Vaters fanden sich Entwürfe zu einem Stilbuch; zwei jüngere Brüder von ihm begannen auch bereits Werke zu veröffentlichen. Als er noch in der Ärzteschule war, veröffentlichte er eine Gedichtsammlung u. d. T. *ṭāmmāt* »Schwätzerei«[1]; 1305 [1889] reiste er nach Beendigung des Studiums nach Paris, blieb dort vier Jahre und wurde nach der Rückkehr am Krankenhause von Haidar Pascha angestellt; nun beginnt seine eigentliche literarische Tätigkeit; da er in Paris gründliche literarische Studien getrieben hatte, empfand er, daß unsere Literatur sich noch in einem engen, geistig beschränkten Kreise bewege, und daß die neuen Theorien und die westlichen Kunstmethoden in unserm Lande noch nicht gehörig begriffen werden könnten; die in der gebundenen Rede von Abdulhakk Hamid und Ustad Ekrem herbeigeführte Neuerung hatte durch Nadschi[2] und seine Nachahmer eine üble Reaktionsperiode durch-

[1] Sollte wirklich der Dichter sein Opus »Geschwätz« genannt haben? *ṭāmmāt* wird von den Wörterbüchern (Zenker, Sami) nur so erklärt (Sami: *sačma sapan sözler*); im Arabischen ist *ṭāmma* »Unheil« (*dāhija*); möglich, daß der Dichter diesen Sinn hineinlegte; ein gut geschulter Türke, dem ich es vorlegte, wußte nichts damit anzufangen und bemerkte witzig: *elmaʿnā fī baṭn eššāʿir* »der Sinn ist das Geheimnis des Dichters«.

[2] Über den »Professor Nadschi« und seine verhängnisvolle Tätigkeit siehe die Anmerkung zu S. 138.

gemacht; es war noch eine neue und entscheidende Reform nötig: nun fing man an zu begreifen, daß die Reform sich nicht etwa nur auf Prosa und Poesie, sondern auf das ganze Gebiet der Gedankenwelt erstrecken müsse. Dschenab hatte eine Zeitlang seine von einem künstlerischen Hauche beseelten Gedichte in Zeitschriften publiziert; schließlich übernahm er, um der Bewegung größere Kraft zu geben, die Schriftleitung der Zeitschrift *mekteb*; in ihr erschienen die Namen der hervorragenden Männer jener Zeit wie Husain Dschahid, Mehmed Re'uf, Sulaiman Nazif, Isma'il Safa, Tewfik Fikret; der Inhalt des Blattes glich in keiner Weise dem bis dahin in Zeitschriften Erschienenen; in dieser kleinen Wochenschrift, die eine Anzahl Übersetzungen aus der französischen Literatur über Philosophie, Ästhetik und Kritik enthielt, war das, was eigentlich die Aufmerksamkeit erregte, die feinen und zugleich lehrreichen Worte, mit denen Dschenab Gegenstände schilderte, die bis dahin nicht gehört worden waren; trotz des Gespöttes der Außenstehenden war Dschenab ein wirklicher Reformer; die ein wenig später unter dem allgemeinen Namen »Neuliteraten« (*ǔdebāji ǧedīde*) in *serweti funūn* sich sammelnden Jungen, unter ihnen sogar Fikret, konnten sich dieses reformatorischen Einflusses Dschenabs nicht erwehren. Ein wenig, nachdem Dschenab unter der Ägide von Tewfik Fikret und Ustad Ekrem die literarische Leitung von *serweti funūn* übernommen hatte, schloß er sich mit seinen sämtlichen Gehilfen vom *mekteb* dem *serweti funūn* an; bis zur Unterdrückung des literarischen Teiles der Zeitschrift durch Abdul Hamid brachte er fortlaufend kostbare literarische Beiträge; sein »Auf der Pilgerfahrt«, das bei seinem Besuche des Hidschaz als Hygiene-Arzt zustande kam, seine Artikel über westliche und östliche Literaturen, seine flüssigen und ansprechenden Verse, sicherten ihm eine hohe Stellung zwischen Tewfik Fikret und Chalid Zija; besonders die nach der Revolution von ihm verfaßten Prosastücke bilden die schönsten Blätter unserer Literatur: trotz seiner 25jährigen Tätigkeit bringt er immer noch kecke, lebensvolle, frische Werke hervor; während bei zahlreichen Werken seiner Kollegen sich die zerstörenden Spuren der Zeit zeigen, beweist die Begeisterung, die jung und alt für die Geisteskinder Dschenabs allzeit hegten, ein wie glückliches und langes Leben sie besitzen. Dschenab wird zu den vier, fünf großen Meistern unserer modernen Literatur gezählt[1], außerdem daß er Mitglied des großen Hygienerats ist, hat er den Posten des Generalinspektors der Abteilung für Hygiene inne« (soweit nach dem Anonymus NSM 84 f.). — Bild NSM S. 82 mit Versen [*chafīf*]. — Proben: 1. »Aus den *rebī'īǰāt* ‚Frühlingsgedichten,« [freie Verse]; 2. »Über unsere Frauen — An Dschelal Nuri Bej Effendi« (Prosa). — *Büjük*: Bild S. 159. — Probe S. 159 f.: *derwīš* [*chafīf*], gewidmet Fa'ik Aali. — *Donanma* Nr. 56 S. 123 *hilāli girjān* »Der weinende Halbmond«, na h der Anmerkung »gedichtet in den dunkelsten Tagen des Balkankrieges« [Kurz-*rubā'ī*]; trotz der Ziersprache verleugnet sich in diesen Versen nicht das über den nahen Untergang des Vaterlandes

[1] Das ist eine feststehende Formel; auch Abdulhakk Hamid zählte mir die »vier großen Dichter der Zeit« auf: Dschenab Schihabuddin, Sulaiman Nazif, Riza Tewfik, Fa'ik Aali.

und der Nation blutende Herz. Bei Horn fehlt dieser bedeutende Dichter, der nur acht Jahre jünger ist als Abdulhakk Hamid. Ich höre, daß Dschenab wegen seiner satirischen Ader gefürchtet ist; er gilt als der eifrigste Vertreter der metrischen Poesie. 1915 reiste er in Deutschland und sandte dem »*tesewīri efkār*« eine Anzahl flüssig geschriebener Korrespondenzen. — 1909 besaß Dschenab Schihabuddin das Herz der jüngeren Generation; man nannte ihn den türkischen Alfred de Musset (*Briefe* 107 f.); das ist aber nur von den Ästheten zu verstehen. Bezeichnend ist die Ablehnung von Fikret und Dschenab an einem Vortragabend, wo sie hinter den volkstümlichen Modernen Mehmed Emin und Riza Tewfik zurücktraten (*Briefe* 157). Wenn ein Mann wie der eigensinnige Altsprachler Nizami Schihabuddin auf das Piedestal stellt, so ist das ein Mißverständnis: Schihabuddin hat seine Intelligenz bewiesen, indem er die Anregung der neuen Zeit willig aufnahm, wenigstens hinsichtlich der metrischen Form: seine freien Verse in New Sali Milli sind Beweis; in der Sprache freilich herrscht noch die alte Ziersucht: *geṣti gülistān etmek, ḥarīri sīne, ḥusni šūch* u. dgl. m.; gedanklich steht das metrische »*derwīš*« (in *Büjük*) höher: das »Frühlingsgedicht« ist ein frostiger Witz: »wir wollen an deinen seidenen Busen legen eine im Rhythmus schwingende Rose, eine im Reim schwingende Empfindung«. Das von Weltverachtung, Bummellust und Genußfreudigkeit strotzende Lied des Derwisches bewegt sich in bekannten Geleisen. Gelegentlich hört man: »Dschenab Schihabuddin hat sich völlig bekehrt, er dichtet nicht mehr nach dem alten Metrum«; das ist irrig; für Leute wie er wird das alte Metrum immer das Feierliche sein, und sie werden gern eine Fertigkeit zeigen, über die die Jungen häufig nur spotten, weil sie sie nicht besitzen. Von den metrisch Geschulten, deren es auch unter den Jungen gibt, wird ihm vorgeworfen, daß seine Verse technisch nicht einwandfrei sind; so finde sich *di* als *tun* in *fa'ilātun*, während es kurz ist. Der Meister der technischen Korrektheit ist Fikret: streng logisch im Gedanken, hat er nie einen Fehler in der Form; so schuf er eine Schule. Dschenab Schihabuddin ist Fikret überlegen an Phantasie und kühnen Gedanken, untergeordnet in literarischer Schulung (einen kleinen Angriff auf die technische Untadeligkeit Fikrets kann sich Ömer Seifuddin nicht versagen. s. 38, 7 ff.; es ist in der Tat seltsam, daß Fikret durch das Schriftbild geleitet, die Ungeheuerlichkeit begeht, *ja* von *jara* »Wunde« als Länge zu brauchen). — Als Dschenab Schihabuddins beste Stücke gelten *alḥāni šitā* »Winterlieder« und *pijānō* »Piano«.

3. Sulaiman Nesib [*sulaimān nesīb*]

»geboren 1283 [1867], hieß eigentlich Sami [1], Sohn des verstorbenen Sulaiman Pascha, des Siegers von Schipka, der mit Midhat zusammen für die Konstitution wirkte und die Revolution von 1292 [1876] ins Werk setzte; als

[1] Abdulhakk Hamid erkannte ihn nicht, als ich ihm »Sulaiman Nasib« nannte; er lebt eben in dieser Generation durchaus als »Sami«. Hamid äußerte sich freundlich über ihn: er sei beliebt, schreibe aber wenig.

sein Vater im Beginn der Regierung Abdulhamids als Belohnung für seinen patriotischen Eifer verbannt in Bagdad leben mußte, studierte Sami in der Milkije; das war ein bitteres Los, denn er hing mit starker Liebe an seiner Familie; er strömte seinen Schmerz in Gedichten aus; schon damals warf er sich mit aller Kraft auf die französische Literatur; sein starker junger Geist neigte dem Neuen zu: es war damals die von Nadschi herbeigeführte literarische Stagnation; wie unerträglich war für diesen Geist, der mit dem Genie Abdulhakk Hamids in Berührung gekommen war, der bei Ustad Ekrem in die Schule gegangen war und mit dem literarischen Hochstand Europas gründlich vertraut war, die von Nadschi und seinen Parteigenossen herbeigeführte literarische Reaktion[1]! Damals pflegte er in dem alten »Café der Abgesetzten« (*maʿzūlīn qahwechānesī*) gegenüber der Hohen Pforte mit seinen Kameraden zusammenzutreffen, mit den Nadschi-Leuten im Dichterwettstreit sich zu messen und ihnen zu beweisen, daß auch die Jungen imstande seien, Verse nach der alten quantitierenden Art zu machen; die Ghazele, die dabei herauskamen, schickten sie, indem jeder seiner Unterschrift das Wort Muʿallim »Professor« hinzusetzte, an die Zeitungen. Nachdem Sami die Schule verlassen, ergriff er den Lehrerberuf; er wurde Direktor der Gymnasien in Brussa und Bagdad, dann des Unterrichtswesens in Brussa, dann des Elementarschulwesens im Unterrichtsministerium, dann des Unterrichtswesens in Stambul und schließlich Mitglied des Großen Unterrichtsrates; eine Zeitlang war er Direktor des Hochschulwesens; auch bekleidete er das Rektorat an der Universität. Sulaiman Nesib stand zwischen der literarischen Epoche, die durch die Namen Chalid Zija und Fikret gekennzeichnet ist[2], und der Jugend, die ent-

[1] Die Entrüstung der heutigen Generation über »Muʿallim Nadschi« ist allgemein; dieser »Professor Nadschi« ist der Typus des armseligen, kleinlichen Schulmeisters, der sich jedem Neuen, Großen entgegenstemmt. Die Leute, die seine »berühmte« *sünbüle* ins Deutsche übersetzten und für die dieses, auf der Stufe einer Erzählung für die weibliche Jugend stehende Opusculum ein Beispiel der modernen osmanischen Literatur ist, ahnen nichts von dem Geiste, der in den Besten schon zur Zeit Nadschis lebte und der sich gegen die Tendenz, das Volk mit nichtssagenden Kindlichkeiten zu füttern, durchgesetzt hat. Als Kinderbuch mag *sünbüle* seinen Platz behalten. Natürlich hat auch dieser Mann seinen Lobredner gefunden: ein Ismaʿil Hakki, Oberschreiber in der Kanzlei für Konsularsachen, hat ihm in der Sammlung *osmanly meśāhīr ūdebasy* das Heft Nr. 1 gewidmet, Stambul, 1311 [1995], 120 S., 12° (derselbe Hakki gab dort auch die Vitae von Dschewdet Pascha, Schemsuddin Sami und Ekrem heraus). Das Ding ist nicht ganz ohne Interesse. Einer der letzten Bekämpfer der Neuen ist Mehmed Nizami (er starb März 1916, war Schwiegersohn Ahmed Rasims): über seinen wütenden Angriff auf den Türk Dernegi in *ittiḥād* vom 27. August 1325 (9. 9. 1909) s. *Briefe* 48ff.

[2] Man begegnet in türkischen Arbeiten über die moderne Literatur häufig dieser Zusammenstellung: »Periode Fikret-Chalid Zija« (siehe z. B. hier 8, 8); es ist bemerkenswert, daß hierbei der erste Dichter fast immer in der kürzeren Namensform erscheint, während Chalid Zija hier, wie auch sonst stets, mit seinem vollen Namen genannt wird. Daneben ist beliebt die Zusammenstellung Fikrets mit Dschenab Schihabuddin, z. B. hier 8, 16; *Briefe* 50. 157; beachte, wie Dschenab Schihabuddin

schlossen war, der literarischen Reaktion den tödlichen Streich zu versetzen; damals war es unmöglich, unter eigenem Namen zu schreiben; so nahm auch Sami einen falschen Namen an in Anlehnung an den seines Vaters, ein, scheint mir, höchst feiner Spott für den Tyrannen. In Sulaiman Nesibs Werken findet sich ein feines Empfinden, ein feiner Schmerz, ein feines Denken; es liegt in ihm gleichsam eine heimliche Trauer, und doch reden sie und wecken Empfindung; besonders hervorstechend ist die moralische Reinheit bei ihm; in seinen glühendsten Minuten bleibt er immer gütig, es lebt in ihm ein geistiger Warner [*rubā'ī*]:

»Komm endlich herbei, gütige Hand, wegzeigende Hand,
Laß uns erkennen, Licht der Wahrheit, überzeuge uns,
Laß erkennen, daß es Lüge, alles Lüge, alles Lüge ist,
Laß erkennen, daß Worte wie »Gerechtigkeit«, »Zivilisation«
Doch wieder Blut und Blut, doch wieder Gewaltat im Namen des Rechts bedeuten,
Es ist nun endlich genug; lehre die Menschen Menschlichkeit!« —

Die Biographie NSM 283f. ist von Schihabuddin Sulaiman. Etwas gar zu häufig wendet S. N. die Wiederholung an: *jalan hepsi jalan hepsi jalan* NSM 284, 12 (s. Übersetzung hier oben); ebenda 286, 5 *hepsi hepsi chajāl*; 286, 10 *titresem titresem*. Das Motiv: »es ist alles Lüge«, »es ist alles Schein« kehrt oft bei den Dichtern vor 1914 wieder. Sami ist ein getreuer Interpret der verzweifelten Stimmung, in der sich alle Strebenden unter der Verfolgung durch Abdulhamid und seine Werkzeuge befanden. Nach persönlichen Nachrichten wird Sulaiman Nesib heute besonders geschätzt wegen seines Geistes der Unabhängigkeit. Sein Bild S. 282. — Probe S. 285f. *hany* »wo?« [*chafif* mit verschlungenen Reimen], ein gewöhnliches Liebesgedicht. — *Büjük* S. 165 Bild und Probe *iñilti* »Seufzer« (silbenzählend) vom 21. 6. 1329 [4. 7. 1913]; der Dichter schildert, wie von Berg und Tal des Vaterlandes Seufzer aufsteigen; sie klingen auch dem Söhnchen des Dichters, das er anredet, schön; dieses soll aber das Seufzen lassen: es sei eine Schande; die Mütter sollen lachen, die Feinde sollen seufzen.

4. Fa'ik Aali [*fā'iq ʿālī*]

»geboren 1292 [1876] in Dijarbekir, Sohn des Dijarbekirli Sa'id Pascha, des Verfassers von *mīzān el'edeb*; absolvierte die Milkije in Stambul; aus seiner Familie sind eine ganze Anzahl hervorragender Persönlichkeiten in Dichtung und Kunst hervorgegangen; hochbegabt schrieb Fa'ik Aali schon früh Gedichte, in denen sich seine spätere Richtung zeigt; er war der eifrigste Verehrer des großen Hamid, andrerseits wandte sich der junge Dichter dem Westen und zwar besonders Victor Hugo zu; sobald Fikret und Chalid Zija

durch seinen Übergang in das feindliche Lager in eine bessere Stellung gegenüber Fikret gerückt ist: *Briefe* S. 107f. Die Stellung, die hier Sulaiman Nasib zwischen den Zahmen und den Stürmern angewiesen ist, spricht sich auch darin aus, daß er sich herbeiließ, in dem silbenzählenden Versmaß zu dichten (Probe in *Büjük*).

die neue literarische Bewegung ins Leben gerufen hatten, schloß sich der junge Dichter ihnen an: unermüdlich übte er in Serweti funun seine Tätigkeit, bis er von Abdul Hamid kaltgestellt wurde; auch er litt unter den geheimen Verfolgungen, bis er durch den Einfluß hoher Freunde frei kam; die in Serweti funun publizierten Arbeiten stellte er nach der Revolution in dem Bändchen *fānī teselliler* »Vergängliche Tröstungen« zusammen; in Stil und Gedanken unterscheidet er sich von den Genossen vollkommen: das Fikret und Dschenab und ihren Genossen Gemeinsame findet sich bei Fa'ik Aali nicht, man kann ihn vielmehr als direkten Nachfolger Hamids bezeichnen, an dem er seit der frühesten Jugend mit der größten persönlichen Verehrung hing; andrerseits scheidet er sich von Hamid durch die Mannigfaltigkeit seiner Gegenstände und die besondere Sorgfalt seiner Sprache; nach der Revolution trat er in eine neue noch reichere Periode ein; in allen Zeitschriften, die seit fünf Jahren erscheinen, stößt man auf den Namen Fa'ik Aali, und seine Beiträge würden drei, vier Bände bilden; außerdem brachte er zwei Gedichtsammlungen: »Midhat Pascha« und »Vaterländische Melodien« heraus; nach Absolvierung der Milkije hatte er mehrfach Landratsposten inne, nach der Revolution einige Mutesarrif-Posten; heute ist er Mutesarrif des Liwa Skutari« (nach der Biographie des Anonymus NSM. S. 17 f.). In dieser Vita ist ebensowenig wie in anderen Äußerungen über Fa'ik Aali erkannt, daß das zähe Festhalten an dem Persizismus in der Poesie sich bei ihm wie bei seinem Bruder Sulaiman Nazif [Nr. 7] aus ihrer Herkunft erklärt: sie sind in Sulaimanije geboren, der bekannten Kurdenstadt (über die Verhältnisse dort um 1830 berichtete lehrreich der britische Generalkonsul Rich in seinem Reisewerke über Kurdistan), und sie erhielten jedenfalls eine Erziehung vorwiegend persischen Charakters; so stehen sie ganz unter dem Banne der Zierdichtung. Die Bewertung des Momentes der Blutgesellung in diesem Falle ist mir nur bei einem allerdings sehr hellsichtigen Türken entgegengetreten. — Bild S. 16. mit Versen in *rubā'ī*; Probe S. 19 *ṭulū'* »Sonnenaufgang« (*müǧtelṭ*, Sonett) von November 1329 [1913]: arme Gedanken in gekünstelter, unverständlicher Sprache; vergleiche hiermit den Sonnenaufgang in Ali Dschanibs »Weg nach Turan« S. 176, mit der packenden Schilderung in einfachster Sprache: Fa'ik Aali bleibt bei der Naturerscheinung der Rechner: »wie stelle ich das schön dar«; Ali Dschanib ist überwältigt: ohne Reflexion ringt das Erlebnis nach Ausdruck im Ringen mit der Sprache, in der nach Klingklang zu suchen neben dem Gewaltigen Gipfel der Banalität erscheint. — *Büjük*: Bild und Probe S. 172: *jene hep sen* »Immer wieder alles du!« (*rubā'ī*): ein liebenswürdiges Wortgeklingel, ganz im Rahmen der klassizistischen Technik und Gedankenreihen.

5. Chalid Fachri [*chālid fachrī*]

»ist einer der geschätztesten Dichter der letzten Generation; die Osmanische Jugend muß stolz sein, eine große moralische und dichterische Persönlichkeit wie Fachri zu besitzen; seine Sprache hat Vollklang, seine

Gedanken sind originell; an Weite und Feinheit der Empfindungen überragt er die Dichter der letzten Zeiten. Chalid hat uns nicht den Westen, sondern den Osten, den alten Osten gesungen, hat uns die alten, längst gestorbenen Märchen mit einer frischen Sprache in metrischen Versen und rhythmisch erzählt. Er ist der Sohn des Oberst Dr. Fachri, geboren 1307 [beg. 14. 3. 1891] in Stambul; er hörte in der Kindheit die von seinem Vater in der Sprache Nadschis[1] geschriebenen Gedichte mit tiefer Aufmerksamkeit und erhielt von ihm die Dichtkunst; die Mutter verlor er in zartem Alter; das Studium im Galata Serai-Gymnasium mußte er, weil mit der Krankheit der Dichterei behaftet, aufgeben; aber was kann die Schule geben neben der Gabe der Natur? Chalid ist als Dichter und als Großer geboren, und so wird er sterben« (nach der Vita von Schihabuddin Sulaiman [s. Nr. 9] NSM 154). — Die Stilprobe NSM (155—157) ist ein Gedicht »Kabul« in Rubā'ī-Versen: Beschreibung einer Szene in Kabul (Hochzeit der Tochter des Emirs). — Das Bild NSM 153 ist verschieden von dem *Büjük* 161; über die Unterschrift siehe unten. — *Büjük* 161 das Bild mit einer Probe »der Springbrunnen« [*mūzārī*], gewidmet Hakki Tahsin; harmlos; ob »ein Hodscha verrichtet die Waschung unter dem Brunnen« (Str. 3, 4) der poetischen Schilderung angehört oder ein Scherz sein soll, wage ich nicht zu entscheiden.

6. Fazyl Ahmed [*fāḍil aḥmed*].

»Verfasser des *dīwānčè'i fāzyl* »Kleine Gedichtsammlung Fazyls«; ist Stambuler, oder, wie man in der Sprache der Viertelswächter sagt: *šehir ušaghy;* geboren 1302 [beg. 14. 3. 1886]; sein Vater, Dschemal Bey, starb als Mutesarrif von Diwanije; Fazyl lebte immer in der Fremde und zog mit seinem Vater zwölf Jahre lang in Anatolien, Kurdistan und Arabien herum und erhielt dabei von diesem eine vortreffliche Erziehung; mit zwölf Jahren nach Stambul gekommen, warf er sich eifrigst auf das Studium auch der westlichen Philosophie; zugleich findet er in den ältesten osmanischen Diwanen allerlei Schätze; die Revolution brachte auch ihm ein neues Leben: für seine Dichtungen war Freiheit nötig; in den Zeitschriften schrieb er zahlreiche Artikel über die verschiedensten Sachen; im ganzen schloß er sich an die Alten an, hat es aber besser gemacht als die alten Meister« (nach der von Riza Tewfik verfaßten Vita NSM 26—28). — Sein Bild NSM 25, Probe ebenda S. 29—31 »an Muhafiz Dschemal Bej Effendi« (Mesnewi von 23 Doppelzeilen, silbenzählend): ist wegen der zahlreichen Anspielungen ohne Kommentar nicht verständlich. — *Büjük* S. 176 Bild (dasselbe wie in NSM) und Probe »Aus einem Briefe« Mesnewi) von 12 Doppelversen, *remel*): unverständlich, weil fast nur Anspielungen ent-

[1] Das ist nach dem S. 138, Anm. 1 Ausgeführten keine Empfehlung; die Bemerkung zeigt aber, daß der »Stil Nadschi« einen festen Wert darstellt, zeigt auch, daß der Verfasser der Vita, Schihabuddin Sulaiman, sich nicht des verderblichen Einflusses Nadschis bewußt ist.

haltend, auch in einer seltsamen Sprache; der *ḥallāǧ*, der hier vorkommt (Str. 7) ist wohl derselbe wie der *ḥallāǧ effendi* NSM 31, 3, d. h. der ehemalige Minister Halladschijan.

7. Sulaiman Nazif [*sulaimān naẓīf*].

Die Worte über ihn von Doktor Abdullah Dschewdet NSM S. 278 enthalten nichts über seine Lebensumstände, nur folgende Charakteristik [Auszug]: »Er war sein eigner Lehrer und Schüler; ging in keine Schule, hatte aber die Kraft, eine Schule zu gründen; unter seinen Gedichten ist keines, in dem nicht das Wort »Jugend« vorkäme; Verse wie er können viele machen, Prosa schreiben wie er können nicht viele; seine Prosa ist wie ein Wasserfall, der ohrbetäubenden Lärm macht und eine hohe Schaumsäule aufspritzen läßt; es liegt darin eine gewisse Gefahr: unter dem musikalischen Zauber der tönenden Worte kann man dem kritisch abwägenden Urteil seinen Platz nicht wahren; der Leser wird in einen Strudel von Worten hineingerissen, wird dahin geschleudert, wohin der Autor ihn haben will; schließlich, nachdem die Musik geschwiegen hat, begreift man: »das hat Sulaiman Nazif sagen wollen«; wie ein Artist, der mit Löwen spielt und sie beherrscht, so spielt mein Freund mit den wildesten Worten; nach meiner Ansicht ist aber die Löwenart der Worte noch schrecklicher und gefährlicher als die Löwenart der Löwen, und was das schlimmste ist, sie ist dauernd«. — Diese etwas scharfe Kritik wird vollkommen bestätigt durch die Probe »Brief an Abdulhakk Hamid« [S. 279—281]: das ist das ganze alte Wortgesimpel, man möchte sagen: es ist der Gipfel der Geschmacklosigkeit; man hat, wenn man das liest, nur den einen Trost, daß solche Briefe heute wohl nur noch selten geschrieben werden; ich möchte vermuten, daß der gescheite Weltmann, der Abdulhakk Hamid ist, etwas verlegen gelächelt hat bei Empfang dieser Epistel, die ein Leckerbissen für politisch-ästhetische Sensationslüstlinge, aber an die Geduld jedes ernsten und denkenden Menschen eine starke Zumutung ist. Der Brief ist datiert: Mosul, 16. Februar 1914; zwischen den Zeilen der geschwollenen Sprache liest man mancherlei: von Bairut wird gesagt, es sei trotz seines Meeres, seiner Berge, seiner Promenaden nichts anderes als die enge Hülle eines Friedhofes [*maqbar*, vielleicht mit Anspielung auf des Adressaten berühmtes Gedicht *maqbar*], doch habe er dort einen Blick in das innerste Wesen der Dinge getan; im folgenden werden philosophische Allgemeinheiten und Schmeicheleien für den Adressaten vorgebracht; gelegentlich wird Dschela. Nuri mit Auszeichnung erwähnt, ferner das Ableben Ekrem Bejs[1], geheimnisvolle Punkte denten Personen an, die nur von Vertrauten erkannt werden. — In einfacherem Stil gehalten ist die Probe von ihm *Büjük* S. 185 »Um zu leben!«; es ist eine Pariser Straßenszene mit oft behandeltem Motiv: eine besser gekleidete weibliche Person bietet dem Erzähler ihre Gesellschaft an; er gibt ihr sein Erstaunen über diese Erniedrigung zu erkennen; sie

[1] Gemeint ist Ustad Ekrem [Nr. 11], gest. 16./29. Januar 1914.

antwortet ihm nur: »um zu leben!« und dieses Wort hört er stets, wo er Elend und hündisches Gebaren sieht. — Sulaiman Nazif gilt auch heute noch als der schärfste Gegner der neuen Sprachschule. In meinen »Unpolitischen Briefen« konnte ich von dem im September 1909 wütenden Zeitungskrieg zwischen der alten und neuen Schule berichten, an welchem sich Sulaiman Nazif mit Artikeln in der Zeitung des Ebüzzija Tewfik *toşwīri efkār* beteiligte; von kundiger Seite wird mir die Feindschaft, die zwischen Sulaiman Nazif und den jüngeren Literaten herrscht, bestätigt. — Persönliches: S. N. ist Bruder des Fa'ik Aali (s. Nr. 4) und Sohn des Dijarbekirli Sa'id Pascha; er wurde 1909 zum Wali von Basra ernannt, später erhielt er das Wilajet Bairut, und die türkischen Zeitungen waren seines Lobes voll wegen der Energie, mit der er dort das Ansehen des Reiches und des Türkentums wahrte und gegen gefährliche Intriganten vorging. — Bild von ihm NSM 277, ein anderes *Büjük* 185.

8. Abdullah Dschewdet [*ʿabdullāh ǧewdet*]

»geboren 9. September 1869[1]; erhielt den ersten Unterricht in der Militärmittelschule von Ma'mūret ülʿaziz; nach deren Absolvierung kam er nach Stambul und trat in das Kuleli-Gymnasium ein; später wurde er in die Militärmedizinschule aufgenommen, die er mit dem Diplom als Arzt-Hauptmann verließ. Der Doktor erglühte für eine revolutionäre Literatur. Damals strengten sich Leute wie Ali Farah und Abdulhalim Memduh heftig an, im Stile Kemals zu schreiben. Abdullah Dschewdet kannte Abdulhalim aus der Nähe und hat anerkannt, daß er ihm reichlich Dank schulde. In den Versen Abdullah Dschewdets lebt das Feuer jener Zeit, zumal in den *qahrījāt* »Gewaltliedern«, die er in Europa drucken ließ, und in denen er die Tyrannei in kühner Sprache geißelte. Die literarische Betätigung auf solchem Gebiete führte ihn zu politischen, soziologischen und philosophischen Studien; er las Büchner, Karl Vogt, Häckel und auch ein wenig Spencer und machte sich mit ihren Gedanken vertraut. Die glühende Liebe zur Wahrheit brachte ihn in Konflikt mit den Herrschenden, und sein Los warf ihn von Gefängnis in Gefängnis, von Verbannung in Verbannung; aus dem letzten Exil (Tripolis in Afrika) entfloh er nach Europa und gründete in Genf die Druckerei *Iǧtihād*, mit der er dann nach Kairo übersiedelte; er druckte eifrig Bücher und freiheitliche Arbeiten; er stand mit allen revolutionären Bewegungen in Beziehung und war auch einer der ersten Gründer der Gesellschaft für Einheit und Fortschritt. Bald nach der Revolution kehrte Abdullah Dschewdet nach Stambul zurück und setzte hier die Herausgabe seines *Iǧtihād* fort; er widmet sein Leben der Idee, in der Türkei eine reformatorische Gedankenbewegung zu wecken. Man muß anerkennen, daß Abdullah Dschewdet in der letzten Literaturperiode eine

[1] Leider ist über Ort der Geburt und Blutbeziehungen nichts gesagt; es dürfte sich aus der Herkunft manches in dem Wesen des Mannes erklären.

angesehene Persönlichkeit darstellt. Auch französisch gab er lyrische Gedichtsammlungen heraus; auch persische Verse machte er. Seine Tätigkeit war und ist eine außerordentlich vielseitige. Der verstorbene Gibb schätzte ihn als Dichter und hat z. B. sein Gedicht auf Shakespeare in englische Verse gebracht; diese Übersetzung ist in meinen Händen; die beiden Männer kannten sich persönlich; Briefe Gibbs an Abdullah Dschewdet habe ich gesehen. Ich selbst habe ihm in dem von mir besorgten Band 6 zu Gibbs Geschichte der Osmanischen Poesie eine eingehende Würdigung gewidmet [Bd. 6 wurde Belegband; für den von Riza Tewfik zu bearbeitenden Ergänzungsband (7) war bis 12. 12. 1908 [Datum des Vorworts zu 6] nur das Kapitel über Kemal in Brownes Hand]. (Auszug aus der Vita von Riza Tewfik NSM S. 99 f.) — NSM 98 das Bild Abdullah Dschewdets, S. 101—103 Probe von ihm: »Wollen wir der Einheit zugehen?«, ein den Wert der Einigkeit an dem Beispiele der Schweiz beleuchtender glühender Aufruf, der in nicht glücklicher, etwas phantastischer Weise auch den Islam hereinzieht und nicht immer ganz klar ist. — *Büjük* 188 hat sein Bild (dasselbe wie NSM) und eine Probe »Mein zehnter Juli« [Revolutionstag], eine phantastische Verherrlichung der künftigen Einheit mit Zitierung eines Verses seiner *qahrījāt* (in *müğtett*). — Aus der persönlichen Berührung mit Abdullah Dschewdet füge ich folgendes hinzu: er war der erste, der Schillers Tell ins Türkische übersetzte (durch Vermittlung des Französischen); als er, aus Tripolis entflohen, nach Wien gekommen war, suchte Abdulhamid ihn kaltzustellen, indem er ihn zum Arzt der dortigen Botschaft machte; er quittierte, indem er den Botschafter ohrfeigte. Ich machte seine Bekanntschaft bei meinem ersten Aufenthalte in Paris 1899, und er sandte mir dann mehrfach Arbeiten: *qahrījāt* »Gewaltgedichte« (eine kleine Gedichtsammlung). [Genf] 1315 [1899]; *istibdād* — V. *Alfierinin della Tirannia*, Genf 1317 [1901]; *La Lyre Turque*, Wien und Paris 1902; viele Jahre gab Abdullah Dschewdet die Zeitschrift *iğtihād*, halb türkisch, halb französisch heraus, zuerst in Genf, dann in Kairo, dann in Stambul. Seine neueste Arbeit ist *rubā'ījāti chaijām we türkijeje terğemeleri* »die Vierzeiler Chajams und ihre türkische Übersetzung«. Stambul 1914, 286 S. [Bd. 36 der »Bibliothek des Idschtihād«]; s. mein Referat darüber in Welt des Islams IV, Heft 1.

9. Schihabuddin Sulaiman [*šihābuddīn sulaimān*],

»geboren 1301 [1885] in Stambul, ist aber nicht Stambuler, denn sein Vater gehörte der Adelsfamilie Tschawdarli Ali Agha an, die sich 1130 H [beg. 5. 12. 1717] in Balikesr festgesetzt hatte; er war eine Zeitlang in Stambul unter dem Namen Scherifpaschazade Sulaiman Schewket Bej bekannt; in dem ihm zur zweiten Heimat gewordenen Smyrna sowie in seinem Herkunftsorte trug er immer den Namen Tschawdarlizade Schihabuddin. Sulaiman brachte seine Kindheit in Smyrna zu, wo sein Vater Direktor des

Defteri Chakani (Grundbuchamtes) war; während der Gymnasialzeit in Smyrna schrieb er bereits in den Tages- und Wochenblättern zahlreiche Artikel, die Aufsehen erregten; 1319 [1903] ging er nach Abschluß des Gymnasiums nach Stambul und wurde in die Milkije aufgenommen, was damals für Gymnasialabiturienten nicht leicht war; als er diese absolviert hatte (es war das Jahr der Revolution), wurde er ein bescheidener Lehrer des Französischen am Wefa-Gymnasium; da starb sein Vater, und er hatte schwer zu kämpfen; aber seit der Smyrnaer Gymnasialzeit besaß er eine gewisse Berühmtheit, die ihm nützlich wurde und seinen dunkeln Weg erleuchtete; die letzten fünf Jahre waren für ihn außerordentlich bewegt durch Leitung der verschiedensten Zeitungen und durch politische und literarische Kämpfe; das erste selbständige Werk, das er herausbrachte, das Drama *çykmaz soqaq* »die Sackgasse«, erregte noch vor der Aufführung und vor der Publikation heftigen Streit; von den jungen Autoren und Dichtern, die ein wenig auch infolge dieses Streites in zwei Gruppen mit verschiedenen Kulturzielen gespalten waren, gründete ein wichtiger Teil — zwar zerstreut, aber doch eine Macht — den literarischen Verein *feǧri ātī*[1] und setzte über seine Tür als Devise »Die Kunst ist persönlich und ehrwürdig«[2]; Schihabuddin Sulaiman gehörte mit zu den Gründern, und sein zweites Werk *fyrṭuna* »Der Sturm«, bildet einen wichtigen Band der Bibliothek dieses Vereins; dieses Drama, welches gewisse Schäden des Pariser Lebens zeigt, erregte sofort eine heftige Kontroverse; man behauptete, der Autor habe hier mit einem Kruge Wasser das Getöse eines Meeres hervorbringen wollen; man könnte aber vielmehr sagen: Schihabuddin Sulaiman besitzt eine so satanische Kraft, daß er dem Menschen einen Tropfen

[1] NSM 329, 3 f., in der Vita des Hemedanizade Ali Nadschi wird gesprochen von einem »Federstreite zwischen Schihabuddin Sulaiman und einer 'gegenwärtig' unter dem Namen *nāǧiler* arbeitenden Gruppe über die Vereinigung *feǧri ātī*«.

[2] Diese Formulierung enthält die schärfste Verdammung der Schönredner, die »Poesie« verübten, um ihre Fertigkeit in dem Gebrauche der Ziersprache zu zeigen, und jeden selbständigen Geist, der aus der Schablone herauszutreten wagte, unbarmherzig verfolgten; Schihabuddin Sulaimans anderer Spruch: »Die Kunst hat nicht Erziehungs- und Moralziele« (hier S. 146, 8 f.) ist nur ein anderer Ausdruck des Gedankens. Es ist der romantische Gedanke, der sich hier gegen den klassizistisch-rationalistischen aufbäumt. Aber es langte nicht: dem neuen Geiste, den er predigte, fand Schihabuddin Sulaiman nicht die neue Form, die ihm adäquat war, und so muß er den Vorwurf ertragen, daß er selbst den alten Geist fördern half — durch seine Schriften; wenn er in seiner Lehrtätigkeit für den Persönlichkeitsgedanken wirken konnte, so hat er zu der Entwicklung beigetragen. Sein *tārichi edebīǧāti 'oṯmānīje* »Geschichte der Osmanischen Literatur« zeigt schon im Titel die Schwerfälligkeit und Gebundenheit dieses nach Freiheit Strebenden. Der Stil dieses Buches, das nach dem Titel der von »J. A. L.« veranstalteten Ausgabe Stambul, Druckerei Sandschakdschian 1328 [1912] (384 Seiten) »nach dem letzten von dem Unterrichtsministerium angenommenen Programm für den Unterricht in dem sechsten und siebenten Jahre der Gymnasien bestimmt ist«, ist unerträglich: es ist der Stil der Leute, die die Intellektuellen von heute bekämpfen.

Wasser als ein großes Meer erscheinen läßt; manche haben seine ersten Werke unmoralisch genannt, ich finde vielmehr, daß er zu den wenigen von unsern Schriftstellern gehört, die in dem behandelten Gegenstande immer einen moralischen Zweck sehen; die Erklärung solcher Verleumdung ist, daß er mit lauter Stimme Dinge rief, die vor solchen Leuten nur mit Vorsicht oder mit etwas Heuchelei gesagt werden dürfen; diese Leute brachten es fertig, ihn um das von ihm mit vieler Liebe geübte Lehramt am Wefa-Gymnasium zu bringen, weil er den Schülern gesagt hatte: »Die Kunst ist nicht Verfolgung eines erziehlichen und moralischen Zieles, sie ist an sich moralisch«; er blieb aber seinem Programm treu; das nationale Schrifttum bereicherte er durch eine »Geschichte der osmanischen Literatur«; das war ein erster Versuch in dieser Richtung; zur Belohnung erhielt er sein altes Amt wieder, und er setzte die Lehrtätigkeit nach der von ihm als richtig erkannten Methode fort und gewann schließlich recht; er wurde dann zum Gehilfen des Direktors des Lehrerseminars ernannt; er dankte aber ab, um zu der geliebten Lehrtätigkeit zurückzukehren, und auch jetzt ist er Lehrer. Außer den schon genannten Werken sind noch zu nennen: *qyryq muḫāfaẓa* »Der gebrochene Schutz«, nationaler Einakter; *ben-baška* »Ich und der Andere«, Einakter zusammen mit Tahsin Nahid [*taḥsīn nahīd*]; *ṣanʿati taḥrīr* »Die Kunst des Schriftstellerns«; *maʿlūmāti edebīje* »Literarische Kenntnisse«, zusammen mit Mehmed Fuad, zwei Bände; *osmanlylyqda wāhimeʾi mesʾūlījet* »Die Vorstellung der Verantwortung im Osmanentum«, außerdem kleine Geschichten und kritische Artikel in den Zeitungen« (nach der Vita von Jaʿkub Kadri NSM 149 f.) — Bild S. 148. — Stilprobe *mükāfāt* »Lohn« S. 151 f.: ein seltsames Prosastück in gespreizter Manier: es werden Qualen beschrieben; zum Schluß aber hilft der Schreiber einem unruhig schlafenden Kinde, und als das Kind in verschlafenem Tone sagt: »Ich danke, Herr Lehrer«, da ist alles gut, es wird Licht und »das ist die ewige und einzige Belohnung dieses Landes für mich«. — *Büjük* S. 212 Bild (anderes als in NSM). — S. 212—217 Probe: »Seelische Augenblicke« (psychologische Momente), zwei Dialog-Skizzen, »Liebe« und »Eifersucht«: psychologisch möglich, aber so banal und unerfreulich, daß sie kaum Interesse wecken (aus dem Französischen?, jedenfalls nicht aus echt türkischer Umwelt heraus); die sprachliche Behandlung ist ganz altmodisch; die Leute sprechen auch im höchsten Affekt die Effendi-Sprache.

10. Nigar Hanum [*nigār chānum*].

»In der Kunst und im Leben stellt Nigar Hanum den Türkischen Orient besser als alle Zeitgenossen dar; sie ist unsere einzige Dichterin, die mit einem weiblichen Genius begabt ist; niemand konnte mit solcher Herzlichkeit wie sie die Köstlichkeit ihres Geschlechtes schildern. Sulaiman Nazif nannte sie den »Abdulhakk Hamid der Frauen«. In Metrum, Reim, Sprache schwach, erinnern die Verse dieser Dichterin an eine in einem verlassenen Zimmer, mit der heißesten Glut des Herzens gespielte Musik. Nigar Hanum ist der Ehe eines edlen und stattlichen Vaters mit einer vor-

nehmen Stambulerin entsprossen; ihr Vater ist der Ungar [ungarische Konvertit] Osman Pascha, der sein neues Vaterland von ganzem Herzen liebte. Die Feinheit der Sinne ist ein Erbteil ihrer Mutter; sie erhielt eine außerordentliche Erziehung; sieben Jahre alt, besuchte sie die französische Mädchenabendschule in Kadiköj; mit 14 Jahren erwachte ihr Dichtertalent; mit 18 Jahren gab sie die Gedichtsammlung *efsūs* »Weh!« heraus; dann kamen: *nīrān, ʿaksi ṣedā, ṣafaḥāti qalb*; dabei war sie eine aufmerksame Mutter für ihre Kinder. Außer Französisch und Deutsch spricht sie das Stambul-Griechisch (nach der Vita des Jahja Kemal NSM 4). — Bild NSM 3 mit Versen (*müzārī*). Probe »Der Fes meines Bruders« (*müǧtett*) NSM 5f: eine Klage um den Verlust des Teuersten in etwas altmodischer Sprache, aber stimmungsvoll.

11. Redscha'izade Ekrem (*reǧāʾīzāde ekrem*)

»genannt Ustad Ekrem« [*ustāḏ ekrem*, daneben *ustāḏi ekrem*], geboren in Stambul 1263 [1847], [gestorben 16./29. Januar 1914]; sein Vater, Redscha'i Effendi, war Direktor des Kaiserlichen Takwimchane und bemühte sich um den Druck zahlreicher köstlicher alter Werke, darunter Übersetzung der *šaqāʾiq*[1] und Anhang dazu. Sechzehn Jahre alt, schrieb Ekrem einen Teil der später gedruckten Sammlung *naghmeʾi seḥer* »Morgenmelodien«; der Mode nach vertiefte er sich in die französische Literatur und gab ausgewählte Stücke der Klassiker in dem Bändchen *nāčīz* »Nichts« heraus, ferner Übersetzung von »Mes prisons« und »Atala« (Chateaubriand); damals hatten Schinasi und Namyk Kemal den Kunstformen und dem Denken neue Formen gegeben und damit in der Literatur eine neue Strömung geschaffen; Ekrem schloß sich ihr an; in *zemzeme* »Gemurmel« (3 Bde.) schuf er ein Werk, das neben seiner Tätigkeit als Lehrer an der Milkije-Schule ein Lehrmeister der Jugend für die Theorien der neuen Schule wurde; die kleinere Arbeit *tefekkür* »Denken« enthält Erinnerungen an die Vergangenheit; in *taqdīri elḥān* »Bestimmung der Melodien« gab er Betrachtungen über die wirkliche Literatur; als Muʿallim Nadschi mit seinen Anhängern eine literarische Reaktion herbeiführen wollte, scheiterten sie durch dieses Werk; danach kamen kleinere Sachen: *schemsā, muḥsin bey, peǰmürde* »Verwelkt« und *taqrīẓāt* »Lobreden«: als Verfasser dieser Arbeiten kann Ekrem Bej als einer der Hauptfaktoren der literarischen Bewegung Tewfik Fikret — Chalid Zija betrachtet werden; Ekrem Bey leistete der Literatur einen großen Dienst, indem er die literarische Redaktion an Serweti Funun seinem alten Schüler Tewfik Fikret überließ; ferner: *araba sewdasy* »Die Wagenliebe«[2] und *nīǰād ekrem* »Trauergedichte auf seinen in der Jugendblüte gestorbenen Sohn«; außerdem viele ungedruckte Werke; nach der Umwälzung war er eine Zeitlang Minister des öffentlichen Unterrichts, heute

[1] d. i. *aššaqāʾiq annuʿmānīja* des *Taschköprüzade*, s. Brockelmann 2, 425.

[2] Übersetzung zweifelhaft; nach Schihabuddin Sulaiman 346 ist dieser Roman eine Satire auf die Nachäffer Europas unter den Bejs.

ist er Mitglied des Senats; seine Anerkennung ist in der gelehrten und denkenden Welt des Landes allgemein« (nach der Vita NSM 8f.). — Der Nachruf seines Sohnes Erdschümend »Über mein Väterchen« NSM 458f. enthält nichts Erhebliches: »Anfang 1324 [beg. 14. März 1908] litt er unter moralischen Erregungen; seit ein, zwei Jahren nahm er nicht mehr an den Sitzungen des Staatsrates teil; es war ein nichtswürdiger, allgemein als *jurnalǧi* »Angeber« bekannter Bursche dazu ernannt worden; er lebte nur noch dem Gedenken seines früh verstorbenen Sohnes Nijād, dessen Grab in Kandilli er von der hochgelegenen Villa in Büjükdere aus beständig vor Augen hatte; er wollte nur noch der Literatur, vor allem Neuherausgabe seines *ta'līmi edebīǧāt* und der Anregung begabter Studenten leben; ein Gesuch um Pensionierung wurde von Abdulhamid persönlich abschlägig beschieden; nach der Revolution wurde er zum Ewkaf-Minister ernannt; um nicht als solcher jeden Freitag Abdulhamid, der ihn wiederholt schwer beleidigt hatte, sehen zu müssen, bat er um das Unterrichtsministerium; er erhielt die Ernennung zum Senatsmitglied; bis zum letzten Augenblicke nahm sein reger Geist an allen Vorgängen teil«. — Das Bändchen »Ekrem Bej« von Isma'il Hakki, Stambul 1308 [1892]. 88 S. 12° (in der Sammlung: *on dördüngi aṣryñ türk mühərrirleri* »Die Türkischen Schriftsteller des vierzehnten Jahrhunderts« bietet zur Vita des Dichters nichts. Horn (S. 37f.) hat als den Namen des Dichters »Machmud Ekrem«[1]; er nennt als Werke *neghme'i seher, zemzeme, genǧlik*, Atala und die Dramen »Die keusche Angélique« und *weṣlet*; das *ta'līmi edebīǧāt* durfte nicht fehlen: gerade dadurch übt er noch jetzt Einfluß auf das literarische Schaffen. Daß Ekrem »aus dem Westen. die Kunstformen der Ballade und Romanzen eingeführt« (Horn 37), wird man kaum sagen können (die Türken haben ja die verwandte Art des *destān*); unrichtig ist, daß er »das einheimische Volkslied veredelt und damit völlig literaturfähig gemacht« habe (Horn ebda). — Nach mündlicher Tradition berichte ich, daß Ekrem ein historisches Gedicht u. d. T. *tārīch* »Geschichte« unter Abdulhamid abzufassen begann und es erst nach der Revolution zu Ende führte. Es ist ungedruckt und scheint nur bei den literarischen Feinschmeckern umzugehen. — Abdulhakk Hamid bezeichnete selbst mir sich als Schüler des Ustad Ekrem: er ist voll von Erinnerungen an den Meister, dessen Verdienste er nicht hoch genug einschätzen kann; »es war ein merkwürdiger Zufall, daß ich mein erstes Werk *mā ǧerāji 'ašq* in derselben Druckerei zur selben Zeit druckte wie Ustad Ekrem seine Übersetzung von Atala; er war damals 25. ich 19 Jahre alt«. Eine liebevolle Charakteristik des Meisters gibt Schihabuddin Sulaiman in seiner Literaturgeschichte (s. S. 126) S. 341—346: in feiner Weise wird neben allem Respekt für die hohen Qualitäten Ekrems als Dichter hingewiesen auf das Schulmeisterliche. das vielen seiner Sachen anklebt (345, 10f.), im Gegensatze zu Hamid: Hamid packt den Leser sofort

[1] Der Name »Machmud«, der seltsamerweise in der Vita NSM nicht erwähnt ist (er findet sich auf dem Titel der älteren Werke), trat hinter dem *machlaṣ* völlig zurück.

und reißt ihn mit sich, Ekrem muß studiert, langsam genossen werden; die gute Seite dieser Eigenschaft ist, daß er ein echter Kritiker war, der erste Kritiker, den die Türken besitzen; was vor ihm sich »Kritik« nannte, war nichts als der Tummelplatz persönlicher Interessen mit Verwünschungen und Insulten (S. 346, 8 ff.). Seine kritische Ader ließ ihn auch als erster die Normen des literarischen Schaffens festlegen (in dem *ta'limi edebijāt*); in diesem Sinne darf man wohl mit Abdulhalim-Fazy (Anthologie 187, auch wiedergegeben von Sulaiman Schihabuddin Geschichte 341, 14 f.) sagen: »Das Meisterwerk Ekrem Bejs ist die türkische literarische Jugend selbst«. — Bild NSM 7 mit Unterschrift in Prosa; drei Bilder von ihm (zwölfjährig, als Oberleutnant und 42jährig) S. 463, Familienbild (mit Nijad und Erdschümend von 1308 [1892]) S. 462.

12. Hüsein Su'ad [*ḥusain su'ād*],

»geboren März 1284 [beg. 14. 3. 1868] in Stambul; sein Vater Ali war Beamter im Finanzministerium; Hüsein Dschahid ist sein jüngerer Bruder; in der Medizinschule erwarb er das Arztdiplom 1304 [1888]: in der Bibliothek seines Vaters befanden sich viele alte Diwane, die er von früh an studierte; er gewann dadurch Geschmack an Literatur und Poesie; gleichzeitig mit ihm begann literarische Betätigung Dschenab Schihabuddin, sein Schulgenosse und Nachbar; der Unterschied zwischen beiden ist, daß dieses Phantasie in unbegrenzte Weiten schweift, während Su'ad zur feinen Gefühlsschilderung, zur Feinheit des Empfindungslebens neigt. Su'ad brachte einen Teil seiner Jugend in Europa zu; eine Reihe von Gedichten, *neǧīri melāl*, die sich auf den Verlust der ersten Gattin beziehen, zeigen eine feine dichterische Empfindung; auch sein literarisches Talent wurde erst durch die Revolution geweckt; berühmt sind seine pseudonymen Artikel in der Zeitschrift *qalem*; die Theaterstücke »*kirli čemaširler*« und »*derse dewām edelim*« sind die glänzendsten Vertreter der Komödie bei uns: eine Gedichtsammlung von ihm ist unter dem Namen *lāne'i melāl* »Das Nest der Langweile« gedruckt (nach der Vita von Dschelal Sahir NSM 61). Sein Bild NSM 60. — Probe von ihm NSM 62 ein Stück aus seinem Drama *ma'lūm — meǧhūl* »Bekannt — Unbekannt«. Sein neuestes Opus scheint zu sein *čürük temel* »Die morsche Grundlage«, das im Ramazan 1334 (Juli 1916) von der Truppe des Konservatoriums im Wintertheater (Pera) aufgeführt wurde[1].

[1] Friedrich Schrader sagt darüber im Osmanischen Lloyd 10. 7. 16 (Feuill.): »Tschürük Temel ist von Hussein Suad Bej nach einem französischen Vorbilde mit großem Geschick, wie es von dem bekannten Theaterdichter nicht anders zu erwarten steht, »adaptiert« worden. Es ist zwar dem Umdichter nicht ganz gelungen, eine in französischer Umgebung spielende Komödie auf türkische Zustände zu übertragen. Einzelne Stellen lassen uns zu deutlich erkennen, wohin diese Bejs und Hanums eigentlich hingehören. Trotzdem bleibt die äusserst ansprechende Form und schlichte klare Sprache anzuerkennen, in der die türkische Nachbildung geschrieben ist.« Daß die in der Probe NSM 62 zu lesende Sprache (es handelt sich

13. Kazim Nami [*kāẓim nāmī*].

»geboren 1293 [beg. 14. 3. 1877] in Skutari (Albanien), erhielt seine Ausbildung in den Militär-Rüschdijes von Skutari, Adrianopel und Salonik und im Militärgymnasium von Monastir; 1311 [1895] trat er zum Kriegsdienst über; Ende 1313 [1897] wurde er Unterleutnant der Infanterie und dem Redif-Bataillon von Tiran in Albanien zugeteilt; 1319 [1903] wurde er zum Privatsekretär und Adjutanten bei dem Generalkommando des 3. Korps ernannt; im Juli 1326 [1910] nahm er seinen Abschied und wurde Unterrichtsinspektor im Wilajet Salonik; seit 1913 ist er Unterrichtsinspektor für die Wilajets Stambul und Adrianopel und das Sandschak Tschataldscha; in Salonik war er an zahlreichen Anstalten jahrelang als Lehrer tätig, auch an dem von der Mission Laïque Française errichteten Gymnasium (für Türkisch); schon in der Militärschule schrieb er Gedichte und Artikel für Zeitschriften; sogleich nach der Erklärung der Konstitution brachte er das Drama *naṣyl oldu* »Wie kam's?« und »Der erste Schritt in der nationalen Erziehung« heraus; ferner übersetzte er »Leben einer Frau der russischen Revolutionsgesellschaft«; seine erste Arbeit war die teilweise Übersetzung von Jules Payot, La morale à l'école; er ist *officier de l'académie* und hat die Palmen (nach der Vita NSM 72). — Sein Bild NSM 71. — Probe von ihm NSM 73—78: »Die Klage Nebiles«, eine in ziemlich reinem Türkisch geschriebene Sittenschilderung: eine Türkin der Mittelklasse klagt der Freundin ihren Kummer über einen ungeratenen Sohn; der war nämlich mit seiner Nationalität und seiner Religion zerfallen und »Frankennachahmer« geworden; am Schluß wird die Mutter als ein fanatisches Weib dargestellt (man erwartete eher verständnisvolle Teilnahme für die unter den schroffen Übergängen leidenden Mütter). — Über meine Begegnung mit ihm in Salonik, an die ich die angenehmste Erinnerung habe, siehe *Unpolitische Briefe* S. 97 und 189 ff. (Inhalt seines Dramas *naṣyl oldu*). Nermi schätzt ihn. Kazim Nami gehörte jenem Kulturkomitee an, das bald nach der Revolution gegründet wurde, das namentlich durch Übersetzungen, auch aus dem Deutschen, wirken sollte, und das vom Komitee Mittel erhielt; es scheint bisher eine erhebliche Tätigkeit nicht geübt zu haben; sie kommt vielleicht noch.

14. Ja'kub Kadri [*ja'qūb qadrī*].

»geboren 1305 [beg. 14. 3. 1889] in Kairo als Sohn des Abdulkadir Bej aus der Familie Kara Osman vom Adel von Magnisa [*maghnīsā*][1]; sieben Jahre alt, kehrte er nach Magnisa zurück; als er vierzehn Jahre alt war, zog sein

um die Einführung ins Leben einer Neunzehnjährigen durch Onkel und Tante) »schlicht« sei, kann man nicht sagen: auch hier noch die persischen Genitive, die doch nur in den verzierten Kreisen der Gesellschaft noch üblich sind. Selbst ein Hüsein Su'ad kann sich nicht entschließen, seine Personen reden zu lassen, wie sie wirklich reden würden, wenn sie nicht gänzlich verdorben sind.

[1] *maghnīsā*: das alte Magnesia ad Sipylum, 33 km NO Smyrna; heute Hauptstadt des Liwa Saruchan.

Vater nach Smyrna; dort war er drei Jahre im Wilajet-Gymnasium; als sein Vater nach Kairo zurückkehrte, besuchte er dort die Schule der Frères; in keiner Schule erhielt er das Abgangszeugnis; in der Schule von Magnisa hatte er die übelsten Eindrücke; er fand seinen Trost in den Büchern, die ihm in die Hände fielen; auch hatte sein Vater eine gute Bibliothek, wo der Knabe die glücklichsten Stunden zubrachte; nach dem Abendessen wird im großen Salon ihm und seinem Bruder von der jungen Mutter aus einem Geschichtenbuche vorgelesen; diese Eindrücke der Kindheit wurden wichtig für seine künstlerische Ausbildung, und die Erinnerung daran hat ihn nie verlassen; allerdings waren die die junge Phantasie erregenden Erzählungen zum größeren Teil Übersetzungen von Kriminalromanen; außerdem aber las er Nadschi, Ekrem, Abdulhakk Hamid; großen Geschmack fand er an den Dichtungen Mehmed Dschelals; in dem Smyrna-Gymnasium war er zwar ein schlechter Schüler, spielte aber durch seine literarischen Talente unter den Kameraden eine Rolle; in derselben Schule war damals auch Schihabuddin Sulaiman; er las damals von den Franzosen Bourget, Maupassant und Daudet; die eigentliche Tätigkeit begann aber in Egypten, wo er sich auch der Soziologie widmete und Gustave Le Bon und Max Nordau las; nach der Revolution kam Kadri nach Stambul, das ihm bisher fremd geblieben war; alsbald führte ihn Schihabuddin Sulaiman in die von ihm mitbegründete literarische Gesellschaft *feǧri āti* ein; er machte Aufsehen; seine Werke zeigten eine feine Darstellungskunst und Zartheit der Empfindung; seine ersten Geschichten schilderten die Nachtseiten des Lebens; besonders bemerkenswert war, daß sich nicht der geringste Einfluß irgend eines der osmanischen Literaten bei ihm zeigte, weder Chalid Zijas noch Dschahids noch Re'ufs; auch Maupassant und Daudet hielten ihn nicht unter dem Bann; dagegen wird bei ihm der Einfluß der nordischen Literatur, insbesondere Ibsens, bemerkt, jedoch fand diese Literatur bei ihm einen glücklichen Niederschlag und ein persönliches Echo; die Denkart und Empfindungsart, die unsern Dichter von Kameraden trennte, die moralisch von Stufe zu Stufe sanken, ist in dieser Wesenheit zu suchen; Kadri war aber nicht bloß ein Künstler, er war auch ein Kritiker, und die Antwort, die er Ra'if Nedschdet Bej in dem literarischen Streite gegen Schihabuddin Sulaiman gab, bewies seine große Fähigkeit auf dem kritischen Kampfplatze; sein Werk *ser engām*, das kleine Erzählungen enthält, wird demnächst gedruckt werden« (nach der Vita von Sulaiman Sa'ib [*ṣā'ib*] NSM S. 116f.). — Bild NSM S. 115 — Probe in Prosa NSM S. 118—123 »Gespräch des schwarzhaarigen Fremden mit dem helläugigen Mädchen«, eine phantastische Geschichte, die gespickt ist mit griechischer Mythologie und die ausklingt in ein Evoe Evoe, mit welchem das helläugige Mädchen den dummen Schwarzhaarigen auslacht, daß er von den Gefahren der Dunkelheit spricht, die den Menschen zu Taten übler Lust hinreißt; die Erzählung ist trotz des abstrusen Inhalts in einfacher Sprache und voll Kunst, mit einem Hauche echter Poesie. — *Büjük* S. 201—204 Bild (anderes als in NSM) und Probe: Kap. 5 von »Miss-Chalfrey's Album«, zur Frage der türkischen Frau; Kadri bezeichnet sich als *müstansich* »Bear-

beiter«. — Seine Stellung zur *jeni lisān*-Bewegung geht aus der Art hervor, wie in dem Organ der Neusprachler, den *genǧ qalemler*, von ihm gesprochen wird; so behandelt ihn Parwīz (d. i. Ömer Seifuddin, vgl. Nr. 24) in dem Artikel *jeni lisān wečirkin ta'arruzler* »Neue Sprache und häßliche Angriffe« (Nr. 24/5, S. 42) mit einer Gehässigkeit, die nicht am Platze wäre, selbst wenn Kadri noch törichter sich ausgesprochen hätte als in den angeführten Worten; es ist allerdings nicht recht begreiflich, wie ein ersichtlich begabter Mann in literarischen Dingen theoretisch eine so große Urteilslosigkeit zeigen kann. Daß der Spötter Parwīz sich beständig den Scherz macht, von »Kara Osmanzade Ja'kub Kadri« zu sprechen, ist eine Geschmacklosigkeit.

15. Uschakizade Chalid Zija [*'ušaqīzāde*[1] *chālid zijā*],

»geboren 1282 [beg. 14. 3. 1866] in Stambul, wo er bis zu seinem zwölften Jahre lebte; dann zog die Familie zum Großvater nach Smyrna; die Uschakizades trieben in Smyrna und Stambul den Teppichhandel und besaßen, namentlich in Smyrna, eine große Berühmtheit; Chalid Zijas Vater, Haddschi Chalil Effendi, beschäftigte sich viel mit der persischen Literatur und bewunderte besonders das Mesnewi und die Werke Sa'dis; damals waren die französischen Kriminal- und Schauerromane von Ponson du Terrail und Xavier de Montépin in Mode und wurden den Schriften von Dumas fils und Octave Feuillet vorgezogen; der junge Chalid Zija las die Romane im Salon seines Großvaters vor, dessen Haus einen Mittelpunkt der vornehmen Welt Smyrnas bildete; das ist nicht unwichtig für die geistige Entwicklung unseres Dichters; die Mittelschule von Smyrna befriedigte ihn nicht; noch vor der Zeit verließ er sie und trat bei einem Advokaten ein, nur um sich im Französischen zu vervollkommnen; aber auch da litt es ihn nicht, und er ließ sich in die Schule der Mechitaristen aufnehmen; seine ersten Schritte dort leitete Père Nicolas; der Lehrer Pierre Vendal wies ihn auf die Klassiker hin, er hatte auch eine besondere Vorliebe für Naturgeschichte und studierte auf der Schule für sich die Werke von Louis Figuier; sein erster Artikel wurde von der Wilajetdruckerei unter »Was ist der Schlaf?« gedruckt; Husein Hilmi Pascha war damals Mektubdschi (Generalsekretär) des Wilajets; Chalid Zija war beständig mit Übersetzungen beschäftigt und schrieb hin und wieder literarische Versuche; sie erschienen in der Konstantinopeler Zeitschrift *chazīne'i ewrāq*; da trat er in Verbindung mit dem Professor Reymond Perier, Musiker, Maler und Literat, der ihn auf die Neuen hinwies, die

[1] *'ušāqī* ist Nisbe zu der bekannten Teppichstadt Uschak, die Sami (*qāmūs al'a'lām* 3155) nur 'ušaq schreibt, die aber von den »Gebildeten« gewiß als *'uššāq* empfunden wird (der Name hat wohl kaum etwas mit arab. *'šq* zu tun, ist vielmehr an das türkische *ušaq* anzulehnen). Uschak ist Hauptort des gleichnamigen Kazas im Sandschak Kutahja, 142 km SW Kutahja. — Ein Schaich Hasan Uschaki (*'ušāqī*), Begründer eines Derwisch-Ordens (hat Moschee in Kasim Pascha), wanderte aus Buchara in Uschak ein, gest. 1003 [1595] (nach Sami, *qāmūs al'a'lām* S. 3156).

in der Poesie zu den Parnassiens gehörten, im Roman Naturalisten waren; da lernte Chalid Zija, achtzehnjährig, Sully-Prudhomme kennen; nach der Schule wollte er Diplomat werden und wandte sich zunächst der Presse zu, deshalb kam er nach Stambul, wo er mit einigen Freunden die Zeitschrift *newrūz* gründete; von einem großangelegten Werke »Der literarische Strom von Westen nach Osten« wurde nur die Einleitung gedruckt; infolge Erkrankung seiner Mutter kehrte er nach Smyrna zurück und übernahm dort den französischen Unterricht am Gymnasium, zugleich trat er bei der Osmanischen Bank ein; daneben gründete er die Zeitung *chidmet;* mit ihr beginnt sein literarisches Leben; in ihrer ersten Nummer begann sein Roman *sefīle* »Die Elende«; als der Zensor die Erlaubnis zum Druck als Buch verweigerte, zerriß Ch. Z. im Zorn das Werk, und es sind keine Exemplare mehr vorhanden; die ebenfalls mit Nr. 1 des *chidmet* beginnenden »Dichtungen in Prosa« [*menṭūr šiʿirler*] waren nach Inhalt und Sprache so neu, daß man sie in Stambul nicht vertrug und auch ganz Smyrna gegen ihn war; während dieses Streites erhielt er aus Stambul von Redschaʾizade Ekrem einen anregenden Brief, mit Würdigung des Programms der Zeitung und Beglückwünschung zu den »Gedichten in Prosa«; das bedeutete das Ende der Angriffe; mittlerweile schuf er Arbeiten als Frucht seiner wissenschaftlichen Beschäftigung wie *mebḥaṯ alquḥuf, bū qalamūn kīmijā, ḥisāb ujunlary, ḥaml wewaz'i ḥaml;* in diesen Jahren erschienen von ihm eine Anzahl Werke, die sämtlich zuerst als Beilagen seiner Zeitung herauskamen: die Romane *nümūde* »Die Hoffnungslose«, *bir ölünin defteri* »Das Tagebuch eines Toten«, *ferdī weširekāsī* »Ferdi und Co.«; die Erzählungen *bir muchṭiranyn ṣon japraqlary* »Die letzten Blätter eines Notizbuches«, *bir izdiwāǧin tarīchi muʿāšaqasy* »Liebesgeschichte einer Heirat«, *bumidi* »War es das?«, *haihāt* »Ach!«, *dil* »Herz«, und außer dem schon genannten *menṭūr šiʿirler* noch *mezārdan sesler* »Stimmen aus dem Grabe«. Endlich übersetzte er noch zahlreiche kleine Erzählungen aus dem Französischen und Englischen, von denen ein Teil unter dem Titel *nāqil* »Erzähler« in mehreren Bänden gesammelt erschien; in Vorbereitung einer Gesamtgeschichte der Literatur schrieb er Artikel über Fragen der russischen und Sanskritliteratur; im Winter 1308 [1892] kam er als erster Sekretär in das Übersetzungsbureau der Regiezentrale in Stambul. Damals hatte Ekrem Bej die alte Generation zerstört. Die neue Generation begann erst in unbestimmten Lebensformen sich abzuzeichnen: Ibn Reschad Ali Farah [*ibn rešād ʿali faraḥ*], Abdulhalim Memduh [*ʿabdulḥalīm memdūḥ*] und andre gingen jeder seines Weges, Zensor und Kontrollkommission walteten mit Willkür ihres Amtes; damals regte Ismail Hakki an, die Kinderzeitung *mekteb* in eine literarische Zeitschrift zu verwandeln; man wandte sich an Chalid: die Kenner der Weltliteratur sollten mitarbeiten; Chalid war gerade bei seinen Sanskritstudien; da ließ ihn eines Tages der Polizeiminister Nazim Pascha rufen: nachdem er ihn über etwa hundert Personen ausgefragt, meinte er: »Sie schreiben doch über das System der Materialisten unter dem Namen Sanskritliteratur? Die Kontrollkommission hat nicht verstanden, was Sie da geschrieben haben.« Chalid

erwiderte schlagfertig: »Wer soll denn irgend etwas verstehen von einem Werke, das die Kontrollkommission nicht verstanden hat, so daß man an eine Gefahr denken könnte?« Kaum war er von diesem Verhör nach Hause gekommen, so verbrannte er seine meisten Bücher und Briefe; er war nun zum Schweigen verdammt bis 1312 [1896], wo in Serweti Funun unter Führung von Fikret und ihm (Chalid Zija) die neue Literatur sich zu bilden begann [auch sonst findet man diese Zeit als die der literarischen Umwälzung bezeichnet, so heißt es z. B. in dem Nekrolog auf Tewfik Fikret im Hilal [franz.] von Ende August 1915, daß Fikret der Schöpfer der 1894 begonnenen neuen Periode sei]; in Serweti Funun trat er mit *māwy wesijāh* »Blau und Schwarz[1]« ein; in diesem Roman zeigten sich Sprache und Stil Ch. Z.'s in der ihnen eigenen Vollkommenheit; es wurde dann ein Sonderdruck mit Bildern veranstaltet, der schnell erschöpft war; auch der Neudruck in der »Bibliothek der neuen Literatur« war schnell ausverkauft [ich stelle fest, daß es kaum einen gebildeten Osmanen gibt, der dieses Werk Ch. Z.'s nicht kennt; seltsam ist, daß dieses Hauptwerk des Dichters, das einen Wendepunkt in seinem Schaffen, und vielleicht in der neueren Literatur bezeichnet, von Horn nicht genannt ist — sehr verzeihlich, wenn man bedenkt, unter wie großen Schwierigkeiten Horn arbeitete]; nun drang Ch. Z.'s Ruf weit hinaus durch die kleinen Erzählungen, die er in Ikdam und Sabah drucken ließ, darunter befanden sich die Erzählungen *solghun demet* »Das verwelkte Bouquet« und *bir jazyn tārīchī* »Die Geschichte eines Sommers«; in Serweti funun brachte er den Roman *'ašqi memnū'* »Verbotene Liebe«; als dann später ebenda *qyryq ḥajātlar* »Die zerbrochenen Leben« gedruckt wurde, wurde das Blatt wegen eines Artikels Husain Dschahids unterdrückt und vor Gericht gebracht; so mußte Ch. Z. schweigen, und bis zur Revolution schrieb er nichts mehr; als nach dieser die Stelle des ersten Sekretärs der Regie dem Kommissar Dschewad Bey übertragen wurde, wurde Ch. Z. zum Kommissar ernannt; in den neun Monaten von 10./23. Juli 1908 bis zum Einzug des Rettungsheeres in Stambul [April 1909] schrieb Ch. Z., man möchte sagen, soviel wie in neun Jahren; er übernahm den Leitartikel für den Sabah und lieferte zugleich als Feuilleton den Roman *nesli achīr* »Die letzte Generation«; wo immer auch eine neue Zeitschrift am Pressehimmel aufstieg, wurde er um Mitarbeit gebeten, und er entzog sich dem nicht; für den Tanin schrieb er jede Woche eine kleine Geschichte; er verdiente damit mehr als 50 Pfund [925 M] im Monat; ferner übernahm er an der Universität Vorlesungen über Ästhetik (*ḥikmeti bedā'i'*) und fremde Literaturen; beide gehörten bis dahin bei uns nicht zu den anerkannten Wissenschaften; bei solchen Beschäftigungen blieb er bis zum 31. März [13. April 1909, dem Reaktionsputsch]; bei dem Regierungsantritt Mehmeds V. wurde er zum Generalsekretär des Palastes ernannt; damit verlor ihn die Literatur; das neue Amt nahm ihn so in Anspruch, daß er knapp Zeit fand, die Zeitungen zu lesen; heute hat er das Amt verloren, die Literatur

[1] Die Ausgabe in meinem Besitz ist ein Stück der »Sämtlichen Werke« Chalid Zijas, »Neudruck« Buchhandlung Muchtar Chalid, 1332 [1916], 420 S.

ihn neu gewonnen: von neuem erscheint seine Unterschrift in den Zeitungen, und seine Werke werden von der Buchhandlung Muchtar Chalid neu herausgegeben. Der Schöpfer des literarischen Romans im Sinne des Westens ist bei uns Chalid Zija; er ist der Vater der heutigen Prosa; mögen andere diesen Stil nach ihren Fähigkeiten nervöser, zierlicher, feiner gemacht haben, die Vaterschaft gehört ihm; am schärfsten tritt er hervor in »Blau und Schwarz« und »Verbotene Liebe«: »Blau und Schwarz« erscheint mir trotz aller seiner köstlichen Einzelheiten heute wie eine Stilprobe; der Meister verfügt darin über seine Kunst nicht mit derselben Selbstherrlichkeit wie in »Verbotene Liebe«: die geschilderten Charaktere sind zum Teil aus sehr einfachen und sehr phantastischen Typen zusammengesetzt; so ist Ahmed Dschemil zwar ein Beispiel der jungen Leute jener Zeit, aber er vereinigt eine Menge Besonderheiten und ist ein rein phantastischer Typus; wir, die wir damals an dem Leben und der Welt des Ahmed Dschemîl geröstet wurden, fanden seine Hoffnungen und Vorstellungen recht kindisch. Nach meinem Urteil ist das bei weitem gelungenste Werk des Meisters »Verbotene Liebe«: da fand er einen Boden, der seinen Fähigkeiten entsprach, und zeigte sich in seinem vollen Reichtum und Glanze; sein Stil ist tadellos, die Bilder sind anschaulich und gelungen; der Bau des Romans ist fest und gut gegliedert; manche Stücke werden immer mit Begeisterung und Versenkung gelesen werden; trotzdem findet man die ganze Feinheit, die ganze Persönlichkeit Ch. Z.'s nur in seinen kleinen Erzählungen, in denen er sich freier ergehen kann.« Die vorstehende gehaltvolle, ehrerbietige und doch zugleich nicht unkritische Darstellung NSM 133–137 rührt von Mehmed Re'uf her [s. Nr. 19][1]. — Bild NSM 132. — Probe (NSM 138): »Fragment aus einem Bilde«: eine hübsche Naturschilderung. — Das Urteil, das ich *Briefe* S. 214 über seine literarische Bedeutung fällte, ist vielleicht etwas zu hart: es war herausgefordert durch seine Überschätzung, der ich mehrfach begegnet war (s. z. B. Horn, S. 44 ff.). Ich las seitdem sein *mawy wesijāh* und erkenne an, daß nicht weniges darin von köstlicher Frische und zugleich von feiner Kunst ist. Das Urteil Mehmed Re'ufs über den Helden, Ahmed Dschemil, ist insofern schief, als dem Verfasser ein Vorwurf daraus gemacht wird, daß jener Held in seinen Hoffnungen und Vorstellungen kindisch erscheint (s. o.). Die Ahmed Dschemils von damals haben sich eben entwickelt, und das ist sicher auch Chalid Zija nicht entgangen; er wollte aber den Typ des für die Literatur begeisterten, stets mit großen Plänen schwangeren, etwas eitlen, und für den Lebenskampf allzu schwachen türkischen Jünglings der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts schildern. Das ist ihm vorzüglich gelungen. Sympathie kann man mit diesem schwächlichen Männlein nicht empfinden: Ahmed Dschemil ist das, was die jungen Stambuler sich erst jetzt abgewöhnen:

[1] In Vervollständigung der Vita erwähne ich, daß Chalid Zija nach Reformierung der Universität zum Professor für moderne Literatur berufen wurde es heißt, daß er die Stelle zwar angenommen habe, sich aber in Ausübung des Lehramts vertreten lasse.

sentimental (der Grundzug des türkischen Wesens ist Naivität, der sich nicht selten eine tüchtige Dosis Realpolitik und bis zur Roheit gehende Derbheit gesellt); als besonderer Vorzug fielen mir auf die zahlreichen gelungenen Naturschilderungen und die intimen Szenen (wie köstlich ist die Lektüre des ersten französischen Originalwerks, das die Freunde Ahmed Dschemil und Hüsein Nazmi erwarben und im äußersten Winkel des Taksim-Gartens auf einer großen Bank miteinander verschlingen, berauscht wie in einer Haschischkneipe. S. 47—52). Es ist ja eine nicht gerade erhebende Umwelt, in der Ahmed Dschemil sich bewegt, und man sieht mit Teilnahme, wie er in ihr versinkt (die neue Generation lernt, sich herauszureißen, und sie hat die ungeheure Hilfe, die der alten fehlte: sie darf tun, was sie auch damals gern wollte: sie darf arbeiten und sie hat tüchtige Anleiter dazu). Erstaunlich ist, daß dieser Mann, der so viel Talent und Geschmack besitzt und so fleißig ist, sich nicht hat freimachen können von den Fesseln der unerträglichen Sprache, die das schlimme Erbe der unfreien Zeit ist. Die geschilderten Gegenstände und Lagen sind so einfach, und die Behandlung ist im Grunde so schlicht, daß die Vereinfachung der Sprache ein Meisterbild hätte schaffen können. Man muß es als ein Glück betrachten, daß Chalid Zija nicht Schule gemacht hat, und daß sein Stil von der jungen Generation durchaus abgelehnt wird. — Seine zahlreichen Reisebriefe aus Deutschland, die 1916 im Tanin erschienen, suchen sich einfacher zu halten in der Sprache, fallen sogar zuweilen in den burschikosen Stil und sind stellenweise kleine Meisterstücke in Schilderung fließender Situationen.

16. Izzet Melih [*'izzet melih*],

»aus einer der türkischen Adelsfamilien Kretas; sein Vater, Es'ad Bey, war dort Defterdar; er ist heute [1914] 27 Jahre alt und hat das Amt des Generalsekretärs der Regie; seine eigenen Angaben über sein Leben besagen folgendes: Seine Familie wanderte infolge des Aufstandes von 1313 [1897] nach Stambul aus; sein Vater starb bald darauf; Izzet Melih war damals 12 Jahre alt, er hatte vorzügliche Erzieher und machte sich alsbald an das Schreiben; er hatte dabei soviel Erfolg, daß er schon mit 15 Jahren bei allen literarischen Zeitschriften Sachen von sich anbrachte; dieses Wunderkind studierte auf dem Galata-Serai-Gymnasium mit besonderem Eifer das Französische und zwar besonders die unsterblichen Klassiker: er begann schließlich selbst französische Werke abzufassen; als die in Paris erscheinende bedeutende Wochenschrift »Les Annales Politiques et Littéraires« 1905 (er war damals erst 18 Jahre alt) ein literarisches Preisausschreiben erließ, gewann er in Prosa den zweiten Preis; sein Name wurde sowohl in Stambul wie in Paris berühmt und erschien in den französischen Zeitungen; ja, Izzet Melih ragte am meisten durch seine französischen Schriften hervor; eine Hauptursache davon war, daß in der Terrorzeit die türkischen Literaturwerke zu einer verbotenen Frucht für ihn geworden waren; als er 19 Jahre alt das Gymnasium verließ, konnte er einen von ihm verfaßten Roman

»Trotz der Vergangenheit« nicht unterbringen; die Art, wie ihn der Zensor behandelte, erfüllte ihn mit einem tiefen Haß gegen die Schrecken des Despotismus und in Weltabgeschiedenheit trieb er seine Arbeit; sofort nach der Julirevolution stürzte er sich mit seinem ganzen Glanze in die Welt; er war an der Spitze aller intellektuellen und patriotischen Demonstrationen: er hielt Vorträge, schrieb Artikel, arrangierte eine Anzahl literarischer Abendunterhaltungen, er führte sogar auf der Bühne mit auserwähltem Geschmack einige Stücke auf; in jenen Zeiten übernahm er die Leitung einer literarischen Zeitschrift namens *muḥīṭ* »Umwelt« und flößte zusammen mit Ahmed Haschim, einer hervorragenden Persönlichkeit der letzten Generation, der jungen Schriftstellerwelt, die sich in der Buchhandlung *feǧri ātī* versammelte, einen glühenden Eifer ein; in dieser Zeit wurde ein französisches Drama von ihm namens Laila [*lailā*] von berühmten französischen Künstlern auf einer Bühne Peras gespielt und hatte großen Erfolg; danach gab der junge Autor einen türkischen Roman unter dem Titel *tezādd* »Kontrast« heraus, über den ich [der Autor der Biographie ist Ja'kub Kadri (s. Nr. 14)] mit Bezug auf das soziale und literarische Ziel, das er verfolgt, meine Betrachtungen vor einigen Monaten im Ikdam niedergelegt habe; mit Spannung erwarte ich das französische Drama »Der große Pascha« von ihm, das demnächst über die Bühne gehen soll, es soll noch bedeutender sein als Laila, das in spanischer Übersetzung in Mexiko gespielt wurde und demnächst deutsch in Köln gespielt werden soll« (nach der von Ja'kub Kadri geschriebenen Vita NSM S. 145 f.) — Bild NSM S. 144 — Probe in Prosa NSM S. 147: »Das erste Lächeln«, gewidmet »meiner Tochter Remide«, eine liebenswürdige Plauderei über Kinderlächeln und den bittern Kampf ums Leben in etwas gezierter Sprache. Die Vita in »*Leïla — Türkische Familienszene von Izzet Melyh [übersetzt, bearbeitet und eingeleitet von Erich Oesterheld]*« (Berlin 1913/14, Priter und Lammers Verlag), S. 36f. entstammt derselben Quelle wie die von mir gegebene: es ist die des Ja'kub Kadri in New Sali Milli. — Neu ist darin, daß Izzet Melihs neuestes Prosawerk den Titel »Frauenstimme« hat, und daß er sich auch »als dichterischer Nachbildner eines großzügigen orientalischen Dramas ‚Antar' von Schekri-Ganem, betätigt hat« (S. 40). Das über die Arbeiten des Dichters Gesagte ist nur zum Teil richtig; man kann kaum sagen, daß Izzet Melih an Laïla »das typische Verhältnis der muselmanischen Ehe aufzeigt, in der der Ehebruch durch den Harem gleichsam legitimiert wird« (S. 96). Ich kann »Leïla« nicht anders auffassen denn als Satire: der Held *Nazmi* Bej, Chef in einem Bureau für auswärtige Angelegenheiten, ist seiner vornehmen und hübschen jungen Frau Leïla, die ihn herzlich liebt, untreu mit einer Französin, deren Gatte Konzessionenjäger ist und von dem (als solcher ihm wahrscheinlich bekannten) Liebhaber seiner Frau ein gutes Wort beim einflußreichen Papa erbittet (S. 51). In der ersten Szene reden Nazmi, die Kokette Juliette Senise und ihr Mann Constantin geistreichelnd über den »Harem«; Nazmi sagt ein gescheites Wort als »eine etwas paradoxe Idee« anderer: »unsere politische und soziale Zukunft wird zum größten Teil der zukünftigen Stellung unserer Frauen untergeordnet sein«; daneben aber zeigt

sich schon die ihn beherrschende Oberflächlichkeit, indem er die Rederei eines Franzosen billigt, ohne sie [die Gesellschaft und Freundschaft der Frauen] gebe es nicht »Feinheit, Raffinement und Poesie« (welche Zusammenstellung!); kaum ist der Gatte fort, da wird der Bej handgreiflich, worüber Frau Juliette nicht ernsthaft böse wird; die Reden des Bejs sind von ausgesuchter Banalität und Niedrigkeit; dieses Zierbengels Ideal ist: »lieben und geliebt werden mit allen Erregungen und Wollüsten« (S. 56), und seit er Juliette liebt, lebt er »in einem Frühling, der voll ist von Trunkenheit und Wollust« (S. 58); er nennt sich: »ein primitiver Instinktmensch« (S. 59); er weiß nicht, daß das bedeutet »ein geiler Bock«, weiß nicht, wie verächtlich dem kultivierten Menschen die Wollust ist, in der sich der Wurm krümmt; Leïla hat alles hinter dem Vorhang gesehen, beherrscht sich aber, als sie eintritt; der Bej entfernt sich; die Kokette behandelt Leïla als eine arme dumme Gans; Leïla findet echte Töne für diese Sorte »Freiheit, Zivilisation, Luxus«. Die Aussprache des Bejs mit seiner Frau ist kläglich: der Schuldige lügt erst, dann entschuldigt er die Männer, die »in der Atmosphäre der Vergnügungen und Wollust, die sie umgibt, einen Moment das ferne Weib vergessen«. Sein brutaler Schluß ist: ich bleibe wie ich bin. Leider dürften unter den jungen Türken, die in den Hauptstädten Europas das Gesellschaftsleben mitgemacht haben, noch viele sein, die so denken und handeln wie Nazmi, d. h. die unreif in dieses Leben treten und, selbst oberflächlich, sich von dieser Atmosphäre einer banalen Sinnlichkeit berauschen lassen und in die Heimat diese Momente hineintragen, statt den ernsten Versuch zu machen, sich ein stilles Glück zu bauen. Kurz, Nazmi ist *zevzeklerin birisi* »der richtige Trottel«; wenn einen solchen Izzet Melih schildern wollte, dann hat er seine Sache gut gemacht; ich fürchte aber, er findet diesen Typ noch interessant: das wäre allerdings ein schlechtes Zeichen für Geschmack und Urteil bei ihm. Ich möchte hierzu die Bemerkung eines mit dem sozialen Leben der Türkei wie Europas gründlich vertrauten und vorurteilslosen türkischen Staatsmanns mitteilen: »Die meisten Türken glauben, daß die Ehen in Europa fast ausnahmslos unglücklich sind durch die Untreue der Frauen, daß dagegen unter den Türken, selbst in Stambul, die Fälle von fraulicher Untreue selten seien: in Wirklichkeit steht es um die türkische Weiblichkeit nicht gut, und die betrogenen Ehemänner sind recht zahlreich bei uns, während in Europa neben der groben Sittenlosigkeit, die sich auf der Straße breit macht, eine wahrhafte und edle Sittlichkeit in den Familien die Regel ist.«

17. Salahuddin Enis [*ṣalāḥuddīn enīs*]:

»aus der Familie Ata Bey, einer der vornehmsten Familien Georgiens, geboren 1308 [beg. 4. 3. 1892], Sohn des Gendarmerieobersten Enis Bey: einer der besten Novellisten der neuen Generation: er wirft die schmutzigsten, aber zugleich wahrsten Szenen, die packendsten Momente der menschlichen Leiden und Freuden mit treffsicherer Analyse auf das Papier; als glühender Verehrer der Naturalisten und besonders Zolas beschäftigte er sich

mit Fragen, die die heutige Moral sich noch nicht gefallen läßt; das wenige, was von ihm publiziert ist, läßt seine Persönlichkeit nicht gehörig erkennen; seine andern Werke, und das sind die wichtigeren, konnten mit Rücksicht auf den Zustand der Gesellschaft noch nicht veröffentlicht werden. Salahuddin ist überzeugt, daß die Literatur eine Schwester der Wissenschaft ist, und daß jeder Romanschreiber einige Kenntnisse in Psychologie, Physiologie, Anatomie, den allgemeinen Krankheiten, Embryologie zum wenigsten in ihren allgemeinen Grundlagen haben müsse; er beobachtet scharf und erzählt dann tief und, soweit es möglich ist, unpersönlich; man begegnet ihm vor den Häusern der Bettler, in den leichenduftenden Korridoren der Anatomie, zuweilen an den Türen der Moschee, in den Quartieren der unteren Klassen; zugleich ist er ein Maler: in zwei Zeilen schildert er die staubige Stille verfallener Quartiere, die nachdenklichen Störche, wie sie gegen Abend sich auf der Moschee niederlassen und mit ihren Schnäbeln auf das Dach der grünen bemoosten Kuppel lospicken, oder eine traurige Herbstnacht in einem Dorfe Anatoliens. Eine Spezialität Salahuddins ist ein geistiger Hang zu Dingen, die unsauber sind — ein höchst seltsames Verhältnis: für ihn entstehen Tugenden und Laster, Reinheit und Schmutz aus einer gemeinsamen Quelle; sie sind dieselben Dinge, die sich nur durch die Auffassung unterscheiden; deshalb nimmt er nicht Anstand, ein Hundeaas, eine Menschenleiche, alles an einem Bettler bis zum intimsten Kleidungsstück zu betrachten und zu beschreiben; so sucht er denn auch seine meisten Gegenstände in den schmutzigsten und ekelhaftesten Momenten; den ethischen Normen und Auffassungen gegenüber ist Salahuddin ein wenig gar zu unbekümmert; das ist auch eine der Ursachen, daß seine Bücher noch nicht gedruckt sind; er ist noch sehr jung, und die Zukunft hofft viel von ihm.« Diese liebevoll ausgeführte Biographie NSM 211 ist von Schihabuddin Sulaiman [s. Nr. 11], dessen Urteil hier ein besonderes Gewicht hat, da er nicht den wilden Neuerern, sondern den Konservativen zugezählt wird. Nicht ohne Interesse ist, daß Salahuddin Enis aus der völkischen Gesellung durch die Wahl seiner Stoffe und ihre rücksichtslose Behandlung insofern herausfällt, als die Georgier, wie mir versichert wird, auf moralische Sauberkeit, auch in der literarischen Gebahrung, den größten Wert legen. — Bild NSM S. 211. — Die Probe S. 213—218 *bir qadynyn ṣon mektūbu* »Der letzte Brief eines Weibes«, ist das der Gesellschaft ins Gesicht geschleuderte *j'accuse* einer Dirne, zu deren Bilde offensichtlich Zolas Nana Modell gestanden hat. Das Dirnentum ist auch sonst ein beliebter Stoff, vgl. die alles Glück zerstörende Schühret in Hüsein Rahmis *teṣādüf*, meine *Briefe* 214 f. und die verrückte Bedī'a in Ahmed Rāsims *belki ben aldanijorum*, ebenda 219.

18. Jaschar Nezihe Hanum [*jašar nezīhe*]

»geboren im Januar 1297 [beg. 14. 1. 1882] in einem verfallenen Hause des Barutchane Jokuschu bei Schehir Emini; sechsjährig verlor sie die Mutter durch Schwindsucht; der Vater, ein roher Trunkenbold, erhielt gerade da-

mals eine kärglich besoldete Stelle an der Stadtwage; die kleine Nezihe trieb sich mit den Jungen auf der Straße herum; eines Tages erwachte in ihr eine Lernlust, die beständig zunahm; der Vater hatte nur Ohrfeigen für solche Gedanken; schließlich ging sie heimlich zur nahen Schule Kapu Agasy Ibrahim Aga, küßte dem Lehrer die Hand und sprach: »Herr Lehrer! ich bin eine Waise, geben Sie mir Unterricht!« Der Vater jagte sie dafür aus dem Hause, und das arme Kind kroch für ein paar Nächte bei den Nachbarn unter; ein Jahr lernte sie in der Elementarschule; sechzehn Jahre gingen hin auf einem Strohlager im Hause des Vaters; 1314 heiratete sie; nach kurzem Glücke erlebte sie viel Trauriges: von zwei Männern wurde sie schwer gekränkt. Zum Dichten kam sie durch eine Laune; 1312 [1896] sah sie in Ahmed Rasims Zeitung *ma'lūmāt* unter dem Namen Laila Feride das Gedicht »Niemand fand ein Mittel für diese Wunde«, sie wollte ebenso dichten wie Laila Feride; aber ihre Gedichte entstanden nicht bloß aus solcher Laune, noch mehr trieb sie zum Dichten ihr Leben an, das durch die Hölle gegangen war; zuerst schrieb sie unter dem Namen Mazlume [*mazlūme*] das Gedicht nieder, das mit dem Vers beginnt: »Von Liebe verbrannt stoße ich jeden Augenblick Schmerzensschreie aus«; dann brachte sie in *ma'lūmāt* ein zweites Gedicht unter dem Pseudonym Mahmure [*mahmūre*] und ein drittes unter dem Namen Mahdschure [*mahǧūre*]; als sie sah, daß diese Gedichte von der Kritik nicht angegriffen wurden, schrieb sie mit großer Kühnheit weitere Gedichte, und zwar in großer Menge; sie ist jedenfalls unter allen Frauen die, die die meisten Gedichte herausgebracht hat: ihr Gegenstand ist ihr eigenes Leben, ihr Unglück, ihre Schicksalsschläge; die Gedichte sind mit großer Innigkeit geschrieben: ein Gedicht aus 1317 [1901], gedruckt in der Zeitschrift *taraqqī*, teilen wir hier mit: das gibt eine gute Vorstellung, wie unsere verehrte Dichterin vor zwölf Jahren gedichtet hat. [Das mitgeteilte Gedicht heißt: *techaṭṭur et* »Denke dran!« (im kleinen Sami fehlt das Wort: der große hat es mit der Bemerkung »im Arabischen hat das Wort ganz andere Bedeutungen, deshalb ist es ein Fehler«, nämlich die Anwendung für »sich erinnern«): ich teile von den sechs Vierzeilern [in *hezej* mit Gemeinreim für V. 4 und mit Sonderreim für V. 1. 2. 3] Strophe 1 und 6 mit: »Nicht vergaß ich jenen letzten Treuakt, jene Nacht der Vereinigung / Nicht vergaß ich jene Augenblicke, jenen Freudentag / Nicht vergiß auch du, mein Geliebter, jenes süße, süße Beisammensein / Jene meine heimliche, heimliche Zwiesprach mit dir — denke dran! — Strophe 6: Wenn du an jenem Orte auf ein anderes Mädchen wartest / Dann denke an das Grab einer Unglücklichen, das dort ist / An die durch Siechtum hingeraffte Freundin, die in jenem Grabe liegt / Blick' auf den Grabhügel — an meinen Schatten, denke dran!«: schon Paul Horn bemerkte die Vorliebe der türkischen Autoren für die Erwähnung des Friedhofs, Türk. Moderne, S. 31, vgl. *Briefe*, S. 215.] Von Jaschar Nezihes Gedichten ist ein Teil in der »Zeitung für Frauen«, in »Sabah«, in »Qadyn«, in »Taraqqi«, in »Qadynlar dunjasy« und in einer Anzahl anderer Zeitschriften erschienen; außer diesen ist in letzter Zeit eine Gedichtsammlung von ihr unter dem Titel: *bir deste menekše* »Ein

Veilchenstrauß« erschienen (nach der anonymen Vita NSM S. 220—222). — Bild: NSM S. 219. — Probe NSM S. 222f.: *rāhi maʿīšet* »Der Weg des Lebens« [*müǧtett*] ist in dem bekannten Klagestil. Ist auch die Dichterin eine Tochter des Volkes, die nicht wie die andern weiblichen Größen der Literatur schon in der Kindheit mit »Bildung« genährt wurde, so sind doch leider ihre Schöpfungen nicht als volkstümlich anzusehen: sie arbeitet mit dem schwerfälligen arabisch-persischen Apparat; sie tut es aber so geschickt, und es ist in ihren Gedichten so viel Individuelles, daß ich sie höher stellen möchte als den berühmten Fa'ik Aali.

19. Mehmed Re'uf [*moḥammed reʾūf*],

»geboren 12. August 1291 [25. August 1875] in Stambul; sein Vater war ein aus Kutahja zum Heere gekommener und in Stambul gebliebener Türke, seine Mutter war Tscherkessin. Die Hand zum Schreiben regte sich, als er zehn Jahre alt war; mit seinem Vater ging er in die Theater und las Bücher; da fing er an, Theaterstücke zu schreiben, dann warf er sich auf die Romane und schrieb, 12 Jahre alt, seinen ersten Roman »Schurkerei oder die Seeräuber der Gascogne«, eine Schauer- und Kriminalgeschichte. In der Marineschule trieb er das schon in der Militärmittelschule gelernte Französisch weiter und lernte das obligatorische Englisch dazu; nun studierte er Georges Ohnet, Octave Feuillet, Daudet, Zola, Flaubert und andere Franzosen mit Begeisterung und begann sie nachzuahmen, wie in seiner Erzählung *ǧānfezā* »Die Reizende«. Als Chalid Zija Bejs *nümūde* erschien, war Re'uf 16 Jahre alt; er war bezaubert; unter den Klassenkameraden war ein Smyrniot, der in Smyrna Schüler Chalid Zijas gewesen war; der besaß ein vollständiges Exemplar der Zeitung *chidmet*, darin fand nun Re'uf alle Werke Chalid Zijas als Feuilleton: *bumidi*, *haihāt*, *bir ölünün defteri*, *ferdī waṣurekasi* und eine Anzahl Artikel; in seiner Begeisterung richtete er an Chalid Zija ein verehrungsvolles Schreiben mit Darlegung seiner Lage; so kam es zu einer Korrespondenz zwischen ihnen; Re'uf schickte dem Meister die längere Erzählung *düšmüš* »Gefallen«, die in die Zeitung *chidmet* aufgenommen wurde; das ist das erste gedruckte Werk Re'ufs. In Stambul kamen damals Zeitschriften wie *resimli gazete* und *mekteb* heraus; darin erschienen drei oder vier Erzählungen von Re'uf; 1312 [1896] wurde auf Empfehlung Chalid Zijas sein Roman *ġharāmi šebāb* »Jugendliebe« im Feuilleton des Ikdam gedruckt, aber, weil gerade damals der armenische Vorfall die Gemüter erregte, gar nicht beachtet. Mit Husain Dschahid und Dschawid, die mit einigen Genossen die Zeitschrift *mekteb*[1] herauszugeben begonnen hatten, machte sich Re'uf

[1] Die Zeitschrift *mekteb* spielt in der literarischen Entwicklung eine Rolle. Die Darstellung hier, daß sie von Husain Dschahid gegründet wurde, ergänzt die Angaben S. 5, 27 ff.; sicher ist, daß Dschenab Schihabuddin die Leitung nach den Begründern übernahm, sicher auch, daß an seine Stelle Mehmed Re'uf trat; mit

persönlich bekannt gelegentlich eines Preisausschreibens der Zeitschrift; als Dschawid und Husain Dschahid mit dem Leiter der Zeitschrift brachen und sich zurückzogen, trat sie unter die Aufsicht Dschenab Schihabuddins, und als dieser ein Amt im Hidschaz übernahm, wurde *mekteb* von Mehmed Re'uf redigiert. Zur gleichen Zeit hatte in Serweti Funun die Neue Literatur durch das Zusammenarbeiten von Fikret, Dschenab und Chalid Zija Gestalt gewonnen; Chalid Zija veranlaßte den Eintritt Re'ufs in Serweti Funun; bis zur Unterdrückung von Serweti Funun 1317 [1901] wegen eines von Husain Dschahid übersetzten, nach Auffassung der Regierung schädliche Gedanken enthaltenden Artikels, machte sich Re'uf durch zahlreiche literarische Arbeiten wie Gedichte in Prosa, Erzählungen, Romane, literarische Forschungen, Kritiken bekannt: er gab den als Feuilleton in Serweti Funun erschienenen Roman *ailūl* »September« und einen Band *sijāh inǧiler* »Schwarze Perlen« mit Erzählungen und Prosagedichten heraus. Serweti Funun durfte zwar nach nur 15 Tagen wieder erscheinen, aber die Literatur und die Tätigkeit der alten Redakteure waren gänzlich verboten, und so mußten Re'uf und seine Genossen bis zur Freiheitserklärung schweigen; nach dieser kam es nicht so bald zur Aufnahme der alten Tätigkeit; schließlich ließ Re'uf einige ältere kleine Erzählungen, *iḫtizār* »Todeskampf«, *ʿāšiqāne* »Verliebt«, *son emel* »Letzte Hoffnung«, sowie den als Feuilleton in Serweti Funun gedruckten Roman *ferdāji garām* »Der Tag nach der Liebe« in Buchform drucken; ebenso die neuverfaßten Romane *genǧ qyz qalby* »Das Herz des jungen Mädchens«, *menekše* »Das Veilchen« und die Theaterstücke *penǧe* »Die Faust«, *ǧidāl* »Der Kampf«, *ferdī weširekāsi* »Ferdi und Co« [Bearbeitung von Chalid Zijas Roman, s. S. 30] und *īkī quwet* »Zwei Mächte«; von diesen kam *menekše* unvollständig heraus, der zweite Teil soll demnächst gedruckt werden. Nach der Revolution unternahm Re'uf mit einem alten Freunde die Herausgabe der Frauenzeitschrift *maḥāsin*; er konnte aber trotz großer Mühen die Sache nicht aufrechterhalten; es erschienen nur die 12 Nummern eines Jahres. Gegenwärtig arbeitet Re'uf regelmäßig an einigen Zeitungen und Zeitschriften; außerdem ist er dabei, als erstes ernsthaftes Werk einen großen Roman unter dem Titel *kābūs* »Der Alp« zu schreiben« (nach der anonymen Vita NSM S. 225 f.). — Bild NSM S. 224 — Probe in Prosa NSM S. 227—236: »Die alte, alte Geschichte«; der Erzähler wird von einer Dirne in ihr Haus in Pendik (man beachte, daß die Dirnengeschichten gern in asiatischen Vororten Stambuls spielen) gelockt; er lebt herrlich und in Freuden, wird aber, als die zahlenden Besucher kommen, eingesperrt: beim zweiten Male bricht er aus, schlägt die Verräterin und den Kerl zu Boden; wie verrückt umherirrend, wird er von der Polizei aufgegriffen und muß das Erlebnis mit 15 Jahren Zuchthaus büßen (nach französischem Original?).

dessen Abfall zur Serweti-Funun-Gruppe war das Schicksal von *mekteb* besiegelt. In diesem ganzen Treiben zeigt sich eine Unruhe, ein immerwährendes Modemachenwollen, das der Literatur nicht günstig war. Bei diesem Haschen nach Sensationen kam niemand zum ernsten Arbeiten.

20. Ihsan Ra'if [*iḥsān rā'if*] Hanum.

»Es gibt manche außerordentlichen Personen, die sich einer widerwärtigen Umgebung gegenüber durchsetzen; ihre natürlichen Fähigkeiten kann nichts ersticken; solcher Art ist Ihsan Hanum, deren Werke ich hier besprechen will; Ihsan Hanum gehört einer Familie an, die in unserem Lande sehr bekannt und verehrt ist; sie ist die älteste Tochter des verstorbenen Senators und Ministers Ra'if Pascha; als der Pascha Mutesarrif in Beirut war [ich hatte dort freundschaftliche Beziehungen zu ihm; er war wohl der bedeutendste aller Mutesarrifs, die ich dort erlebte], wurde Ihsan Hanum dort geboren; vier Jahre alt kam sie nach Stambul; Ra'if Pascha selbst konnte als Vertrauensmann Midhat Paschas, der dem scharfen Blicke Sultan Hamids nicht entgehen konnte, zu jener Zeit nicht in Stambul wohnen; durch nichts in seinem politischen und privaten Leben gab er den frechen Verleumdern eine Handhabe; so war er in keiner Weise politisch verdächtig; trotzdem war er verurteilt, auswärts zu leben, und, nachdem er in Beirut, Adana und sonstwo Mutesarrif gewesen, kam er in dieselben Städte als Wali und lebte bald hier, bald dort; die Söhne der Familie studierten in Europa; die Töchter begleiteten den Vater; so konnte Ihsan Hanum in keiner Schule längeren Aufenthalt haben; der Vater widmete sich selbst ihrem Unterricht, sorgte auch für Speziallehrer; bei dem Aufenthalt in Nischantaschy genoß sie den Unterricht Sadik Paschas, in Adana längere Zeit den Danijal Effendis; ich bin überzeugt, daß dieses Nichtkleben an einer Schule zur Wahrung der dichterischen Persönlichkeit Ihsans gedient hat; als der Pascha endgültig nach Stambul zurückgekehrt war, erteilte ich in dem Hause Unterricht und hatte auch die Ehre, Ihsan Hanum persönlich kennenzulernen; bei der ersten Begegnung erkannte ich ihre außerordentliche Neigung für Literatur und Poesie; schon damals verstand sie ausgezeichnet Französisch und sprach es mit Leichtigkeit; hinsichtlich der Schönheiten und der Nuancen im Ausdruck bei türkischen und französischen Poesien besaß Ihsan einen außerordentlichen Scharfblick und einen sich nie täuschenden Takt; sie besaß ein Heft, in welches sie die Funken ihres Geistes in Gestalt von Poesien aufzeichnete; dieses Heft nahmen wir eines Tages zusammen durch; ich hatte nur an Äußerlichkeiten wie Reim, Versmaß und dergleichen etwas zu bemerken; die Hauptsache, der Ausdruck, war unvergleichlich; keine Spur von Künstelei, vielmehr eine ursprüngliche Einfachheit, dabei Innigkeit. Außer den Gedichten enthielt das Heft auch Lieder, die die Dame selbst komponiert hatte und von denen viele in Stambul berühmt geworden sind; ich beschäftigte mich damals mit Sachen im *'āšyq ṭarzy* »Aschyk-Stil«[1]; ich wünschte die Aufmerksamkeit

[1] Die für die Entwicklung der osmanischen Literatur wichtige Literaturgattung, deren Hauptvertreter Aschyk Ömer [*'āšyq 'omar*] ist, hat, wie wir hier sehen, schon früher die Aufmerksamkeit denkender Osmanen erregt und übte sogar direkten Einfluß auf die moderne dichterische Produktion. Ein ernsteres Studium widmete ihr erst der aufmerksam betrachtende Köprülüzade Mehmed Fuad, der in *millī tetebbu'ler* II eine längere Untersuchung *'āšyq ṭarzy* brachte.

der Dame auf diese alten Sachen zu lenken; es gelang mir, und dieser Stil gewann durch die Arbeiten der Hanum ein neues Leben und Ansehen. Ein Beispiel, wie lebhaften Geistes und leicht produzierend die Hanum war: eines Tages sprachen wir von Salome und der Darstellung dieses Weibes bei den Malern als ein berückendes, aber verräterisches, blutiges Weib; den nächsten Tag überraschte sie mich mit einem Gedicht, das höchst eindrucksvoll war [es folgt eine Probe in Fünfzehnsilbern]; als ein Beispiel ihrer Lyrik im Aschyk-Stil führe ich folgendes an: [Silbenzählung: 6 + 5]: »In den Banden der Liebe ging ich über mich selbst hinaus / Mitten in den Feuern pflückte ich eine Tulpe / Mein Herz brannte, meinen Durst stillend trank ich / Von deinen roten Lippen den Wein der Liebe.« Unter ihren im Aschyk-Stil geschriebenen Gedichten sind sehr schöne Proben der Gattung Idyll; einige haben zwar die Form der Aschyk-Gedichte, sind aber vollkommen impressionistisch, wie es bei den Aschyks nicht vorkommt, auch nicht nach ihrem Geschmacke ist; so ist das Gedicht »Sultan Hasan« rein in Aschyk-Art, nach Form wie nach Inhalt; *perīler* »Die Peris« ist eine Probe davon in *parmaq ḥisāby* [»Silbenzählung«; es ist danebengesetzt »vers libres«, das ist aber unrichtig, denn »Silbenzählung« sagt nichts über den Strophenbau, und es gibt zahlreiche Gedichte mit Silbenzählung, die korrekt, d. h. gebunden sind: auch das als Probe mitgeteilte Gedicht *perīler* kann man nicht zu den vers libres rechnen]; jedoch sie schreibt diese Sachen nicht mit Bewußtsein: sie ist vielmehr geleitet von dem Rhythmus ihrer Inspiration, und sie zeigt bei jedem Male einen neuen Schmuck des Ausdrucks und damit eine besondere Dichtungsgattung. Ihsan Hanum besitzt eine natürliche unerschöpfliche Fülle: auch nachdem wir hingegangen sind, wird sie der Osmanischen Literatur weiter ihre schönen Gaben schenken« (nach der von Riza Tewfik geschriebenen Vita NSM S. 237—239). — Probe S. 240—242: *perīler* »Die Peris« (soeben erwähnt); das ist Hauch: die liebes-, sonne- und wonnetrunkene Schar der Feen wirbelt herum, um schließlich bewußtlos, in verzücktem Schweigen hinzusinken — »die in die Wolke gehüllten anmutigen Peris«, mit welchen Worten jede der neun Strophen schließt (von den sieben Versen jeder Strophe sind 1—4 und 7 Elfsilber, V. 5 Sechssilber, V. 6 Fünfsilber: V. 7 hat Gemeinreim, außerdem a b a b c c). — Erst nach dem Drucke des Vorstehenden erhielt die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde von Ihsan Hanum ein Exemplar ihres Diwans *göz jaślary*; ich berichtete über diese Sammlung kurz in Welt des Islams IV, 1.

21. Dschelal Sahir [*ǧelāl sāhir*],

»geboren 19. September 1299 (2. Oktober 1883) in Stambul, Sohn des als Kommandant des Jemen gestorbenen Isma'il Hakki Pascha; schon in der Schule zeigte der blauäugige Knabe außerordentliches Talent und mußte an Festtagen Gedichte und Ansprachen vortragen. Damals gaben die literarischen Nachfahren Tewfik Fikrets und Chalid Zijas die Zeitschrift

serveti funūn heraus. Dschelal Sahir, der jedem Neuen besonders zugetan war, empfand und begriff den philosophischen Mechanismus dieser Leute; mit 15 bis 16 Jahren schloß er sich an die literarische Schule der neuen Meister an; in der Form folgte er ihrem System, aber in Grundlage und Geist zeigte er eine getrennte Persönlichkeit: in ihm lebte ein feiner und kranker Romantismus, lebte die Empfindungsart eines Alfred de Musset; er war der Dichter der Liebe und der Frauen, aber in seinen Werken beschmutzt er sich nicht mit Frauen und Liebe, sie werden vielmehr mit einem Schleier von Poesie und Phantasie verhüllt; auch er liebte, aber er zerbrach nicht, noch beschmutzte er; er sagt einmal (*müzārī*): »Werde einmal still in meiner Brust, du Himmelsgeborene! Streichle zärtlich nur einen Augenblick den Geist meiner edlen Liebe!« Der Dichter gewann durch die Feinheit seiner Werke unter seinen Genossen alsbald große Verehrung, und auch außerhalb zog er die Aufmerksamkeit aller auf sich. Natürlich fehlte es ihm nicht an Neidern, die sein Dichten von Frauen und Liebe gegen ihn ausnutzten und ihm seinen Ruhm entreißen zu können glaubten; »Warum singst du nicht von Berg und Tal, von den Blumen, von den Sternen?« [dieser Einwand gegen den Dichter Dschelal Sahir wurde mir selbst von einem Dichter der alten Schule erhoben: »Der arme Mann hat sich verloren! Der Dichter soll doch etwas Wirkliches beschreiben, wobei etwas herauskommt; es gibt doch so viele hübsche Stoffe«; das ist ganz im Geiste des heruntergekommenen Orients: die arabischen Dichter des Mittelalters (ich meine das islamische, das bis etwa 1900 gedauert hat) nehmen gern als Vorwurf eine Porzellanschale, ein Tintenfaß, eine Frucht, die sie mit dem gleichen Witz besingen wie ein schönes Menschenkind, von dem sie nichts zu sagen wissen, als daß es vor Dicke sich nicht lassen könne und darum recht appetitlich sei; von den inneren Qualitäten eines geliebten Wesens, von einer Seelenharmonie ist nie die Rede]; der Dichter gibt eine spöttische Antwort: »Was wünscht Ihr, daß ich schreibe?« — »Etwa ein Veilchen!« — »Schön! hört nur [*chafīf*]: ‚Eine frische, bescheidene, unschuldige, / von einem Lichtkuß der Sonne / geweckte, bekümmerte Blume. / eine erstarrte Blüte, die doch Leben hat, / ein Frauenherz in seiner Schönheitstiefe‘ — schau, da spreche ich schon wieder vom Weibe!« [Wir haben zwar nichts dagegen, daß Dschelal Sahir von Liebe und Frauen spricht, wohl aber sehr viel gegen den Anspruch, daß sein Gedichtchen türkisch sein soll; es zählt einundzwanzig Worte, davon sind genau acht türkisch, die andern dreizehn sind dem Manne des Volkes unbekannt, dem Gebildeten nur verschwommen bekannt.] Als das alte Regiment aus Eifersucht auch die Federn des literarischen Nachwuchses von Chalid Zija und Fikret zum Schweigen verdammte, da mußte auch Dschelal Sahir äußerlich schweigen, aber in seiner Kammer arbeitete er weiter; bei Erklärung der Konstitution finden wir in dem alten Dichter von Frauen und Liebe eine andere Persönlichkeit, ein anderes geistiges Wesen; es ist wieder der Dichter von Liebe und Frauen, aber er ist jetzt menschlicher, nervöser; er sieht das Leben schärfer [die furchtbare Zeit Abdulhamids mit ihren täglichen, stündlichen Schrecken, wo niemand, reich und arm,

vornehm und gering, auch nur einen Augenblick seines Lebens, seiner Ehre, seines Vermögens sicher war, hatte neben dem Unheil, das sie dem Ganzen und den Einzelnen brachte, einen Segen: es war wie bei einem großen Kriege; viele wurden ernster, sahen Welt und Leben mit anderen Augen an]: »[Str. 1] Du, die du verlogen mir ans Herz sinkst / Schau, wenn du diesen Schrei ausstößt, bleibt mein Herz ohne Bewegung / In meinen Augen brennt das Feuer des Hasses und des Aufruhrs / Jetzt weht in meinem Geiste die Leidenschaft des Fluches / Steig herab von dem Throne meiner Phantasie! [Str. 2] Nein! Ich lüge! Wisse nichts von alledem, schläfre mich ein! / Ich lüge, komm, liebe mich, streichle mich, schläfre mich ein / Komm, sinke mir wieder verlogen an die Brust, komm, täusche mich / Wenn ich nicht ein wenig Liebe und Treue finden kann / So will ich in dem Gifte deiner Umarmung Heilung suchen«; welcher Unterschied zwischen diesem Dschelal Sahir und dem von 1315 [1899]! Dschelal Sahir trat in den, 1325 [1909] gegründeten literarischen Verein *fedschri ātī* ein und übernahm die Leitung; er bemühte sich eifrig um die Bildung der dritten Generation der Dichterfamilie des *serweti funūn*; die Welt lernte ihn kennen, als er die literarische Leitung des Blattes hatte. Als die Generation des *feǧri ātī* sich zerstreute, nahm auch Dschelal Sahir eine besondere Stellung ein: er trat in die Strömung des *türklük* »Türkentums« (Nationalismus) ein [d. h. er wurde von der Gruppe Ali Dschanib, Ömer Seifuddin, Nermi herübergezogen]; er brachte neue Kinder der Kunst nach Silbenzählung hervor. Die türkische Literaturgeschichte wird dem Dichter von *bejāz gölgeler* »Weiße Schatten«, *sijāh* »Schwarz« und *buḥrān* »Krise« einen besonderen Platz anweisen müssen.« Diese Biographie NSM S 244 f. ist von Schihabuddin Sulaiman. — Bild NSM S. 243 — Probe NSM S. 246 f.: *ǧunūn* »Wahnsinn« [*chafīf*] ist ein wildes Lied. voll Selbstzerfleischung. ausklingend in »Ach! Mein verwaister einsamer Geist! / Schwarze Erde! genug! öffne deine Brust« (dieses Gedicht erschien zuerst in *geng qalemler* Nr. 11 (vom 22. Okt. 1327/4. November 1911) S. 177).

22. Köprülüzade Mehmed Fu'ad

[*köprülüzāde mehmed fu'ād*].

»Ich lernte Mehmed Fu'ad im *feǧri ātī* kennen: auf einem schmalen dürftigen Körper saß ein prächtiger Kopf; dieser schweigsame zarte Jüngling, der in seinem Wesen etwas Derwischartiges hatte, flößte den Genossen so etwas wie Mitleid ein; aber bald sahen wir. daß dieser edle Sohn der Familie Köprülü nicht bloß zu einem hohen Range als Dichter berufen sei, sondern auch zur Bedeutung in der Wissenschaft. Ich gehörte zu den ersten, die an Mehmed Fu'ad glaubten, und ich sprach diesen Glauben in warmen Worten aus. als sein erstes Werk *ḥajāti fikrije* »Gedankenleben« erschien und seitdem hat meine Bewunderung nur zugenommen, trotz der Ausstellungen, die ich an seinen Arbeiten zu machen hatte; daß Mehmed Fu'ad einen zarten Körper hat. daran ist er selbst ein wenig schuld, denn er hat sich, seit er anfing seine literarische

Persönlichkeit zu offenbaren, als ein Streithahn auf geistigem Gebiete gezeigt: die Hiebe, die er nach rechts und links hin austeilte, machten anderen, die auf ihren Arm vertrauten, Lust, ihn auf den Kampfplatz zu rufen; soll man in den Gestaltungen des Gehirns Vererbung suchen dürfen, so wird man sich an das »Köprülü« vor seinem Namen erinnern; über diese große Familie viel zu reden wäre Vermessenheit; denn sie hat im Herzen des Volkes eine Weihestätte gefunden; nur hat bei den mir bekannten Mitgliedern der Familie ein Punkt meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen: die vollkommene Ähnlichkeit aller persönlichen Züge mit den großen Köprülüs, deren Bild wir kennen; es zeigt sich also, daß die Familie sogar ihre Eigenschaft Gesetze vorzuschreiben sich bewahrt hat; manche Mitglieder der Familie möchte man für eine nach moderner Art gekleidete Statue des Mustafa Fazyl Pascha halten [gemeint ist der berühmte Großwesir unter Sulaiman III. und Ahmed II., gest. 1691]. Mehmed Fu'ad ist jetzt [1914] 24 Jahre alt; von seiner Familie sind zu nennen Abdullah Pascha, arabisch schreibender Dichter, und ein türkischer Dichter namens Es'ad Pascha, den Zija Pascha in seinen *charābāt* gelobt hat. Mehmed Fu'ad ist auch von Mutterseite mit einer Reihe von Dichtern verwandt[1]. Von den von ihm im Alter von fünfzehn, sechzehn Jahren geschriebenen Gedichten sind einige nach der Revolution in Zeitschriften wie *maḥāsin*, *ṭerweti funūn* und *muḫīṭ* gedruckt. Geboren ist Mehmed Fu'ad 1306 [1890]; mit 17 Jahren trat er in das Merdschan-Gymnasium ein; er selbst schrieb mir, er sei im letzten Jahre des Schreckensregimentes in die Rechtsschule eingetreten; er habe aber wegen der Unfähigkeit der Lehrer und der Seltsamkeit des Unterrichts keinen Geschmack an dem Studium finden können; gedruckt sind von ihm das mit einem Kameraden aus dem Französischen Le Bons übersetzte *rūḥ aljamā'āt* »Der Geist der Gesellschaften«, ferner ein großes historisches Werk »Selim III. und Napoleon« (Übersetzung) und das »Gedankenleben« (s. o.), eine Sammlung kritischer Artikel; er selbst liebt und schätzt am meisten folgende Arbeiten, die zuerst in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften erschienen: »Empfindsamkeiten der Kunst«, 2 Bände; *mesāji melāl*, eine Anthologie; eine große Untersuchung über Schaich Ghalib [aus diesem mittlerweile im Druck erschienenen Werke ist Probe 2 entnommen]; »die Volksliteratur der Türken« (Forschungen zur türkischen Literaturgeschichte, 2 Bände); Mehmed Fu'ad hat sich zwar in der Tat einiger Versehen schuldig gemacht, verdient aber wegen seines Wissensdurstes und seiner unermüdlichen Tätigkeit warme Anerkennung« (nach der Biographie Fazyl Ahmeds [s. Nr. 6] NSM S. 252f.) — Bild NSM S. 251 — Proben NSM S. 254—257: 1. Aus »Abende von Sa'dābād« [*müǧtett*]: phantastische Schil-

[1] Die Heranziehung des Blutgesellungmotivs hier ist ein Stück der soziologischen Betrachtungsweise, deren Verbreitung bei den Osmanen, namentlich unter dem Einflusse Zija Gök Alps so erfreulich ist. Die Verbindung mit Personen literarischer Betätigung durch die Mutter ist nicht ohne Bedeutung. Die Erwähnung eines Es'ad Pascha, der hier in Betracht käme, habe ich in den *charābāt* nicht gefunden.

derung eines Nachtfestes, das plötzlich eine Störung erfährt, so daß der arme Dichter, den Becher in der Hand, stirbt mit dem Ausdruck der Enttäuschung; 2. »Schaich Ghalib, der Neuerer-Dichter«: will den Unterschied zwischen dem bekannten Ghalib Dede [gestorben 1213/1798] und den Früheren nachweisen und ihm den Vorzug der Originalität sichern; zum Schluß wird aber zugegeben, daß sein *hüsün we'ašq* sich in der Form von Fuzulis *lailā wemeǧnūn* nicht unterscheidet, und daß Ghalib, wenn er sich hätte von dem Joch der persischen Literatur befreien können, schon damals Neuerungen Abdulhakk Hāmids hätte zum Teil einführen können. — Zu den oben genannten Arbeiten Mehmed Fu'ads nachzutragen: 1. *'āšiq ṭarzy* »der Aschiq-Stil«, *milli tetebbü'ler*, Jahrgang 1.

23. Ali Dschanib [*'alī ǧānib*]

[299] »Langsam begann die nationale Literatur zu erwachen, das heißt: wir gelangten zu dem Glück, literarische Äußerungen in Poesie und Prôsa in dem von uns gesprochenen reinen, einfachen, schönen Türkisch zu lesen; »jede Nation lebt in ihrer Sprache«; die Sprache ist so heilig wie das Vaterland; unser tatsächliches Vaterland ist die Türkei, unser nationales Vaterland ist das ganze Turan; wie wir nicht wünschen, daß sich in Turan fremde Feinde befinden, so wollen wir auch in unserer Sprache keine nicht turkisierten Fremdwörter, keine fremden Regeln haben. Die Alten, die nationalen Stolz, nationales Selbstgefühl nicht besaßen, gerieten nicht in Zorn über die Nichtturkisierung in unsere Sprache eingedrungener Fremdwörter, über die Herrschaft fremder Worte und fremder Regeln; die erwachende türkische Jugend wurde zornig über diese Herrschaft, denn sie liebte ihre Sprache wie ihre Nationalität; sie wollte unter dem Namen *jeni lisān* »Neue Sprache« das wirkliche Türkisch, die von uns gesprochene schöne und harmonische Sprache auf den Plan bringen, sie wollte jene alte mosaikartige, dunkle Literatursprache, die ein Andenken der nicht nationalen höfischen Literatur ist, aufgeben. Die Sprachwissenschaft lehrt, daß eine Sprache, die unter dem Namen »Osmanisch« aus arabischen, persischen und türkischen Wörtern und Regeln zusammengesetzt ist, nicht eine wirkliche Sprache sein kann; Schemsuddin Sami [1] hat das wiederholt gesagt und dazu bemerkt: »Das ist der göttlichen Ordnung zuwider«; die jungen Männer, die sich bewußt waren, welcher Nationalität sie angehörten, bestimmten die von ihnen angenommene neue Sprache, dieses wirkliche, schöne, reine Türkisch in folgender Weise: 1. Arabische und

[1] Schemsuddin Sami ist der berühmte Albaner aus der alten Sippe Frascheri, der die Zeitgenossen weit überragte an Fähigkeit zu ernster wissenschaftlicher Arbeit und an Zähigkeit des Forschens und Sammelns. In seinem *qāmūs al'a'lām* und in dem *qāmūsi turkī* hat er sich unvergängliche Denkmäler gesetzt, geschaffen unter den widrigsten Verhältnissen und schwer beeinträchtigt durch die Verratriecherei. Seine Stärke lag nicht auf rein literarischem Gebiete; er besaß aber ein sehr feines Sprachgefühl, und er versäumte nicht, die Tat Mehemed Emins durch die *türkǧe šī'irler* freudig anzuerkennen (*Briefe* 90).

persische Zusammensetzungen und Plurale sollen nicht gebraucht werden; Kunstausdrücke und Plurale, die an Stelle des Singulars gebraucht werden, sind ausgenommen, wie *ṣadri aʿẓem, achlāq, kāʾināt.* — 2. Außer den turkisierten und in die Sprechsprache aufgenommenen Partikeln wie *ammā, šājed, jaʿnī, lākin* sollen keine arabischen und persischen Partikeln gebraucht werden. — 3. Im Türkischen soll die nationale und einfache Grammatik als herrschend anerkannt werden; die Sprechsprache, das von sehr vielen Türken verstandene feine und süße Stambultürkisch soll in Poesie und Prosa als Vorbild und Maß für die Schönheit der Sprache anerkannt werden[1]. Man wollte direkt auf das natürliche Türkisch, das in der Umgangssprache üblich ist, zurückgehen, aber weder die Puristen (*taṣfijeǧiler*)[2] noch die Schönredner der höfischen Literatur waren damit zufrieden. Man sagte: »Das ist nichts Wichtiges; solange arabische und persische Wörter bleiben, gibt es zwischen der alten und der neuen Sprache keinen so großen Unterschied.« Nun gab es aber doch einen großen Unterschied: Schinasi und seine Nachfolger entfernten aus dem Türkischen nur [300] die erklärende Wiederholung [*atfi tefsīri*]; die Sprache Nergisis [*nergis lisānī*[3]] lebte immer noch; die arabischen und persischen Zusammensetzungen störten immer noch die Vollkommenheit der türkischen Konstruktion; Schriftsprache und Sprechprache waren voneinander verschieden; die Neusprachler bemühten sich, die Herrschaft und Vollkommenheit der türkischen nationalen Konstruktion zu gewährleisten; den Puristen erwiderten sie auf deren Einwendungen: jede Sprache ist nicht aus ihren Wurzeln, sondern aus ihren Sprachbesitzen zusammengesetzt; jedes arabische und persische Wort, das in das Türkische aufgenommen wird und dessen Sinn das türkische Volk kennt, ist türkisch, so ist z. B. ein Wort, das vollkommen bekannt ist, wie *āteš* türkischer als ein wurzelhaft türkisches Wort wie *od*; heute sagen wir nicht *od* wie ihr, wir sagen vielmehr *āteš*, denn die Türken haben den Sinn dieses Wortes gelernt und haben es sich angeeignet; das was in der Sprache wirklich fremd ist, das sind die arabischen und persischen Zusammensetzungen,

[1] Dem Stambultürkisch (*istanbul türkǧesi*) widmete Ömer Seifuddin einen lehrreichen Sonderartikel in *Turan* Nr. 1451 vom 10. 11. 1915; er wurde alsbald von Friedrich Schrader in deutscher Bearbeitung im Osmanischen Lloyd gebracht.

[2] *taṣfijeǧiler* kann hier nach dem Zusammenhange nichts anderes bedeuten als »Puristen« in unserem Sinne, nicht »Sprachreiniger« in dem älteren Sinne wie ihn Karl Foy nachwies in seiner Arbeit »*Der Purismus bei den Osmanen*« MSOS 1898 Abt. II S. 20 ff.,; diese Stelle ist ein sicheres Zeugnis für meine Ausführung *Briefe* S. 47 und dazu Anm. 38 S. 199 f.

[3] Der Text hat wirklich *nergis lisānī*; ich trage kein Bedenken *nergisī* einzusetzen; in dem Gespräch mit Türken wurde mir Nergisi als der Autor genannt, dessen Verse wegen ihrer verzwackten Sprache selbst Gebildeten nicht immer verständlich seien. In Hakki Ismaʿils Büchlein über Nadschi wird auf ihn exemplifiziert für die Schnelligkeit, mit welcher es oft mit der Klassizität aus ist: »Nergisi galt den Zeitgenossen für einen fähigen Klassiker; man beachte nur, welche Kritiken er erfuhr, ehe noch viel Zeit vergangen war« (S. 98, 7 ff.).

Pluralaffixe und dergleichen: so ist z. B. *meʾmūrīmi ḥukūmet* nicht türkisch, es ist höfisch, dagegen *ḥukūmet meʾmūrleri* ist türkisch, denn die Worte *ḥukūmet* und *meʾmūr* sind in das Türkische eingegangen; was fremd ist, ist nur die fremde Verbindung, ebenso ist *ʿasākiri ʿoṯmānīje* nicht türkisch, dagegen ist *ʿoṯmānly ʿaskerleri* ausgezeichnetes Türkisch. Wenn wir die fremden Konstruktionen, die in die gesprochene natürliche Sprache nicht aufgenommen worden sind, aus der Literatursprache herauswerfen, werden auch die überflüssigen und fremden Wörter in unsern Büchern nicht leben können; sie werden sich davonmachen wie ein Fremder, der ohne Kapitulationen geblieben ist; so werden wir z. B., wenn mit den fremden Konstruktionen aufgeräumt wird, nicht sagen können: *sengi mezār;* wir werden auch nicht mit türkischer Wendung sagen können: *mezār sengi;* denn das ist gegen unser Sprachgefühl; wir werden *mezār ṭašy* sagen, denn *mezār* und *ṭaš* sind türkische Wörter ohne Unterschied, und wir werden verstehen, daß das Wort *seng* in unserer Sprache, wenn es ein *ṭaš* gibt, und wenn zwischen *seng* und *ṭaš* kein Unterschied besteht, nur dank der fremden Konstruktion und unter ihrem Schutze ein Leben gehabt hat. Kurz, die Neusprachler wollen einzig die Herrschaft der türkischen Grammatik sichern und überlassen die Reinigung der Sprache von nichttürkischen Wörtern, seien sie nun nötig oder unnötig, der Natur, dem Geschmack und der Billigung der Nation; sie gehen nicht, wie die Sprachreiniger, darauf aus, Leichen zu beleben; nun sahen sie aber außerdem noch die höfischen Schönredner gegen sich, die also sprachen: »Diese Jungen wollen eine Sprache gründen; eine Sprache kann man aber nicht gründen, sie gründet sich selbst; ferner wollen diese Neuerer eine Anzahl Regeln einführen, während doch einer Sprache von außen und als Unternehmung einiger Personen Regeln nicht aufgezwungen werden können.« Darauf ist zu erwidern, daß die Neusprachler gar nicht eine Sprache gründen wollten, ihr Ziel war ja nur, das natürliche Türkisch, das seit Jahrhunderten gegründet ist und im Umgang gehandhabt wird, zur Literatursprache zu machen; die Beobachtung lehrte sie, daß in dem gesprochenen Türkisch die Sätze sehr kurz sind und erklärende Wiederholungen sich nicht finden; arabische und persische Konstruktionen und Pluralformen werden beim Gespräch nie angewandt, das Volk entstellt sogar amtliche Fachausdrücke wie *mülāzimi ewwel, mülāzimi ṯānī* und konstruiert nach türkischer Grammatik [301]: *ewwel mülāzim, ṯāni mülāzim.* Ferner wollten die Neusprachler gar nicht eine Anzahl Regeln einführen, sie wollten nur die arabischen und persischen Konstruktionen und fremden Partikeln, die von den Höflingen gegen Natur und Geschmack des Türkischen mit Gewalt eingeführt worden waren und vom Volke nicht aufgenommen worden waren, beseitigen; wenn die höfischen Schönredner genauer zusähen, so würden sie begreifen, daß sie, indem sie über das gesprochene, natürliche, schöne, reine, feine Türkisch hinausgingen, die Unnatürlichkeit ihrer eigenen unnationalen Schreiberei und Literatursprache auf den Plan brachten. Kurz, die Wahrheit marschiert und nichts hat sie halten können; wer nur ein wenig sich mit der Wissenschaft von den sprachlichen Dingen [*lisānīyāt ʿilmī*] beschäftigt hat, der hat das Unpassende

und die Sinnlosigkeit der alten, aus Arabisch und Persisch zusammengesetzten bunten höfischen Sprache begriffen. Die Sehnsucht nach einer nationalen Literatur hat auch den Anspruch auf die Herrschaft des nationalen Wortes ins Leben gerufen; allmählich werden die unter uns noch vorhandenen Reste der Hofsprache[1], wie die unsere Sprache verderbenden und sie erschwerenden Zusammenstellungen wie *maj, maḥbūb* und *sāqī* ebenso verschwinden wie die Reimprosa. Wenn sich die neue Sprache gut ausbreitet, so wird auch das türkische Tedschwid [*teǧwīd*], das die Schönredner immer zu zerstören trachten, wieder beseelt werden und wird jedes in das Türkische aufgenommene Wort unserm Genius anpassen: z. B. wenn türkische Wörter leicht anfangen, so müssen sie leicht ausgehen, wenn schwer, dann schwer, wie *jārā. pārā, chasta, düšman*; wenn nicht fremde Zusammensetzungen vorliegen, werden wir nicht sagen können: *jārā'i hiǧrān, chasta'i firqat, düšmani dīn*; wir werden vielmehr sagen *hiǧrān jārāsy, firqat chastasy, dīn dušmany* und so unsern türkisch-nationalen Wohlklang nicht um arabischer und persischer Redeweise willen zerstören. Nun haben wir Ali Dschanib Bej, der uns zum ersten Male schöne Poesien in dem von uns gesprochenen, reinen, von Zusammensetzungen freien, natürlichen Türkisch, in der Neuen Sprache schreibt! Ich will seine Kunst und einige seiner Stücke analysieren; ich mußte aber, um meinen Lesern die Schönheiten in seinen Dichtungen zu zeigen, ein wenig von der Neuen Sprache sprechen. Ali Dschanib hat die Gegenstände der nationalen Literatur in unserem Lande, in der von uns gelebten Umwelt gefunden: ich glaube, daß er der Vorschrift Albalat's: »um gut zu malen, d. h. um das Gefühl der Natur zu geben, muß man nach der Natur vorgehen«, nicht fremd geblieben ist. Da ist ein kleines Gedicht von ihm, das ich am liebsten habe, das ich tiefer gefunden habe als die tiefsten Gedichte: »Die Straßenlaterne« (zuerst gedruckt in *genǧ qalemler* Nr. 15, 54, datiert Jalylar 6. 1. 1327 [13. 1. 1912]); es heißt: »Die Furcht, die aus einem toten Glase weint. / Sinkt herab in eine

[1] Hofsprache: im Original *enderūn lisāny*; häufig findet man dafür, mit einem verächtlichen Nebensinn: *enderūn argōsy* »der Jargon des Hofes« (vgl. S. 299, 25 *enderūn edebīāty faṣāḥatǧileri* »die Schönredner der höfischen Literatur« hier S. 34, 37). Die Konstruktion wird richtig sein: die unnatürliche Ziersprache wurde zuerst am Hofe gepflegt, und von dort aus drang sie durch das Hofgesinde, das bei Besetzung der Ämter vorgezogen wurde, in die Effendikreise, die diese Sprache dann auch im täglichen Leben anwandten. Indem dann die Hofpoeten, Hofhistoriographen usw. den üblen Instinkten schmeichelten, wurde der Hofkreis in seiner Sprachverderbnis bestärkt. Daneben geht übrigens noch ein besonderer Jargon in der kaiserlichen Familie her; so wenigstens versicherte Abdulhamid einem deutschen Staatsmann, der eine ausgezeichnete Kenntnis der türkischen Dinge besitzt und mit dem sich deswegen der Padischah über solche Dinge unterhielt. Die neue Zeit bringt auch hier Wandel: heute fragt kein Mensch danach, wie der Padischah, die Prinzen und Prinzessinnen sprechen, vielmehr haben auch diese sich nach dem zu richten, was die islamische Gesellschaft grundsätzlich immer als Gesetz nächst dem göttlichen anerkannt hat: das *örf*, d. h. das soziale Gewissen; daß auch das »Heilige Gesetz« nur eine Erscheinungsform dieses ist, beginnt erkannt zu werden, und Zija Gök Alp hat als erster den Mut gehabt, es öffentlich auszusprechen.

elende und leere Nacht, / Das Pflaster ist ganz Schweigen, Schlaf, / [302] In jeder Mauer, in jeder Höhlung fleht jetzt / Und weint ein großes Auge: / »Möge endlich einmal dieser geheime Zweifel gesagt werden« / Ich fürchte mich, Chaosse verbergen sich... / »Da ist ein Blatt, lies! / In meinem gelben Schatten ist ein krankes Herz.« / So spricht die Furcht, die aus einem toten Glase weint.« [Unzweifelhaft ist es dem Dichter ernst und auch seinem Kritiker; freilich, wer nicht Impressionist ist, ist geneigt zu lächeln, es handelt sich um ein Durchgangsstadium.] Diese Straßenlampe ist nicht eine Straßenlampe, wie man sie in Frankreich. Deutschland, England sieht, ist nicht eine Luxlampe, eine elektrische Lampe: es ist ein Straßenlämpchen in unserem armen Türkenlande. Zehn Zeilen, zehn kleine Zeilen, aber darinnen lebt der Geist eines ganzen Türkentums, des armen, bekümmerten Türkentums von heute; achte einmal auf die Petroleumlampen in unsern einsamen alten Straßen: ist dieser Schein nicht: »Furcht, die aus einem toten Glase weint?« Ja, eine Furcht, die jahrelang nicht weggewischt ist, rinnt aus einem vergilbten Glase: schau einmal auf das Pflaster in diesen elenden Nächten: welches Schweigen, welchen Schlaf birgt es! Dieses kranke Licht, das in dieser elenden Nacht weint, kann gar keinen Ort erleuchten. Wende dich langsam den Mauern zu, in allen ist gleichsam ein verborgenes Auge, das um das endliche Aussprechen dieses ewigen geheimen Zweifels des Orients fleht... Da fürchtest du dich, auch dich hat die geistige, geheimnisvolle Fessel des Orients gebannt... du fürchtest dich, die Chaosse, die deine Umgebung ergreifen, verbergen sich; da bleibst du wieder allein mit der »aus einem toten Glase weinenden Furcht«, und diese spricht: »Da hast du ein Blatt, lies, in meinem gelben Schatten ist dein krankes Herz«, ja, du bekümmertes Kind des bekümmerten Türkenlandes von heute, in diesem schrecklichen Blatte ist dein krankes Herz, lies!... Das ist ein Gedicht, ganz nach der Natur..., »nach der Natur« bedeutet in der Poesie, daß Ausdruck, Vergleich, Tropus nicht abstrakt, sondern konkret sind. Man lese Chalid Zija, ja, ganz besonders Chalid Zija: alle seine Vergleiche, alle seine Bilder sind abstrakt, das heißt, er macht seinen Vergleich um des Vergleichs willen; auch bei Fikret ist es so, z. B.: Das Kind ist in jener seiner Verwaistheit eine reine Perle — die Frau ist in jenem ihrem Verfallzustande eine zerbrochene Muschel. Woher soll denn das Kind eine »reine Perle« sein, oder die Frau eine »zerbrochene Muschel«? Ist dieser Vergleich »nach der Natur«? [303] Sicherlich nicht! Es gibt aber ein berühmtes Klischee mit *durri jetim* »reine Perle« Dschewdet Pascha hat sich doch in seiner *belāgheti ʿosmānije* »Osmanische Redekunst« über das »Vergleichungsmoment« ausgesprochen... das arme Kind ist eine Waise; der eifrige Dichter vergleicht es mit einer Perle; natürlich muß, wenn einmal »Perle« geschrieben ist, wie bei Rose und Nachtigall, gleich die Muschel hinterher kommen. Da haben wir die höfische Literatur! Ali Dschanib will sich und zugleich unsere nationale Literatur von dieser Klischee-Wirtschaft befreien; er hält sich an das Wort Maupassants: »Jedes Wort hat seinen eigenen Geist«... Ja, die Worte haben ihren Geist und diesen Geist muß man suchen; ferner muß unser Ausdruck ganz und gar

»konkret« sein; Spektakel und Trompetenstöße braucht man nicht; unnötig Blätter vollschmieren soll man nicht; man soll nicht die Wortgruppe *nāchudāji chudānāšināš* »der gottlose Kapitän« [hier ist ein entstellender Druckfehler: *ḫudā* statt *chudā*; es scheint den türkischen Setzern fast unmöglich zu sein *ḫ* und *ch* auseinanderzuhalten; auf jeder Seite finden sich Falschschreibungen], wie es bei Sulaiman Nazif heißt. für Literatur halten... man denke noch einmal an die Straßenlaterne: jenes Glas, das der alte und faule Laternenanzünder jahrelang nicht geputzt hat, ist »tot«; es ist gar nicht nötig, dazu eine ganze Zeile Wörter aufzustapeln wie »voll mit stäubendem Staub«; man braucht auch nicht das kümmerliche Licht durch ein Klischee wie die »letzte Hoffnung der Jugend« verständlich zu machen; man achte auf dieses Licht, was ist es? »Ein Schrecken«... nicht wahr, ist das nicht ein Schrecken? — Tewfik Fikret ist in der Dichtkunst eine Autorität, jedoch in der osmanischen Dichtkunst; er bemühte sich um die vollkommene Zusammenschweißung von Metrik und höfischer Sprache, und es ist ihm vollkommen gelungen; nur eins, und zwar etwas Wichtiges, hat er vernachlässigt: um dem *ziḥāf* d. h. dem Fehler, kurz zu lesen [durch Weglassung eines Dehnungsbuchstabens] nicht Raum zu geben, hat er, wie alle Dichter vor ihm, die eine Silbe in den arabischen und persischen Wörtern mit Dehnung in zwei zerlegt und dadurch eine Verlängerung hervorgebracht, wie in dem Verse: *jüzunde gölgesi mešhūdi ćekdiji mihanin* [Versmaß: *müğtett* wie bei Rückert, Poetik S. 387, 3. Form dieses Versmaßes] »In seinem Antlitz wurde bemerkt der Schatten der von ihm ertragenen Leiden«; wie übel ist hier das *mešhūd* auseinandergezogen! Würde es kurz gelesen, so wäre es noch schlimmer, denn es ist nun einmal ein arabisches Wort... ferner gibt es in unserem Stambul eine feine kleine Dehnung; was soll man also tun? Ali Dschanib findet es: *qaldyrymlar bütün sukūt ujqu*... man sehe, hier ist das Wort *sukūt*, das lang gelesen werden soll, nicht kurz gelesen, die leichte Dehnung des Türkischen ist gewahrt; jedoch nicht wie die fremde Dehnung in dem *mešhūd* Fikrets... was tut er? Die arabischen und persischen Wörter mit Länge bringt er im Akkusativ oder als Regens in einem Genitiv-Verhältnis, oder nach diesen Wörtern ein Wort mit Elif [wie in *sukūt ujqu*]. Ali Dschanib paßt den Genius des Türkischen sogar dem Metrum an [das Gedicht »Die Straßenlaterne« ist in *chafīf*]; das ist ein Erfolg, der ihm allein angehört; Tewfik Fikret hat trotz seiner wunderbaren Fähigkeit den Genius des Türkischen vernachlässigt; in manchen Wörtern zeigt er die Seltsamkeit, daß er nach zwei Arten verfährt; ein Beispiel: *ken'ān köjie jārali dönmüš gelijordu* »Ken'ān kam verwundet in sein Dorf zurück« und: »*qyryzantem ičimde bir jaradır*« »das Chrysanthem ist in meinem Innern eine Wunde«; das eine [das zweite] ist türkischer Genius, das andere nicht [türkisch ist natürlich nur *jāra*; in der Tat wirkt *jāra* lächerlich; das Metrum des ersten Verses ist *rubā'ī*, 2. Form, bei Rückert, Poetik S. 387, der zweite Vers ist *chafīf*, 3. Form, ebenda S. 386]. [304] Noch ein Gedicht von Ali Dschanib, das ich liebe, »Die Frösche«: [ich teile dieses Gedicht und die sich daran knüpfenden Bemerkungen S. 304, 2—28 nicht mit, sie halten sich in dem gewöhnlichen

Rahmen]. [304, 29] Albalat sagt: »Stil heißt mit den Gedanken die Form und mit der Form die Gedanken schaffen; der Autor schafft, um ein Neues zu bringen, sogar das Wort; Stil ist eine kontinuierliche Schöpfung: ein Schaffen von Reihung, Ausdruck, Eleganz, Fachsprache, Wort und Phantasie;« Ali Dschanib bedient sich nie des Klischees, er schafft mit seinen Gedanken [305], seinen Empfindungen Formen; in seinem Aufsatz: »Die Frage der nationalen Literatur« sagt er: Die Menschheit läuft wie toll auf einem unendlichen Wege; im Laufen wird sie zu einer neuen Welt geboren, befindet sich gegenüber neuen Gebilden, neuen Begriffen; dabei bringt jede Nation neue Wörter hervor, um diese neuen Dinge zu bezeichnen. Die Sprache, die aus diesen neuen Wörtern zusammengesetzt ist, bedeutet die allgemeine Ausdrucksfähigkeit jedes Zeitalters. durch deren immer erneute Kopierung auch die Nichtbegabten ihre Mängel zu ergänzen sich bestreben; in unserm Türkisch fing man an, *ṭaijāra* statt »Aeroplan« zu sagen und *mefkūre* für »Ideal«, ebenso *ša'nijet* für »Realität«; kurz, das Sprachverständnis jedes Volkes mehrt allmählich den Wortschatz, bereichert sich, andrerseits besitzt jede Nation eine »Kunst der Sprache«, die kein Bedürfnis nach jenen neuen Wörtern zeigt; sie will vielmehr, daß den vorhandenen Wörtern neue Bedeutungen gegeben werden; weil unsere Literaten seit alters diese Wahrheit nicht beachtet haben, haben sie unsere Sprache mit unnötigen fremden Wörtern angefüllt: für *qyz: duchter*, für *yyldyz: achter* oder *kewkeb, setāre, neǧm*; für *alyn: nāṣije, pīšānī* usw. Wie soll denn aber einem vorhandenen Worte eine neue Bedeutung gegeben werden? Es wird hier exemplifiziert auf Ausdrücke in einem kleinen Gedichte, das beginnt [*müǧtetl*]: *ješil denizleri bir gizli ra'še örtürken* »indem ein geheimes Zittern die grünen Meere bedeckt«. und wo von *gölye bir jelken* die Rede ist in dem Sinne, daß *gölye* hier adjektivisch gebraucht ist »ein schattiges Segel«. Es wird dann ein anderes Gedicht mitgeteilt: »Der Schmetterling« (zuerst gedruckt *geñǧ qalemler* Nr. 6 S. 104, datiert: Jalylar S. 6. 1327 [21. 6. 1911]) [*chafīf*]: Es ist die alte Geschichte vom Falter, der sich am Licht verbrennt; auch hier setzt der Biograph den Dichter in Gegensatz gegen Sulaiman Nazif und Chalid Zija: »er wirft mit zwei Pinselstrichen ein Bild hin« [306, 19]; in der Tat hat das Gedichtchen (es sind nur drei Strophen mit 3 + 3 + 4 Versen) ein Eigenes; es schließt: »Ich sah, das Tierchen gab sein Leben hin / Sag' mir, blauer Schatten, sag': / Ob denn wirklich viel schlimmer sind als ein Tod für mich / Diese Dunkelheit, diese einsamen Nächte?« [307] Das ist die neue Sprache, das ist die echte Literatursprache, auf die Sulaiman Nazif seinen ganzen Haß gerichtet hat. — Der Dichter Ali Dschanib ist ein Kind der Liebe; wie schon im Kindesalter die Liebe den Dichter beherrschte, hat mir eine ihm verwandte Greisin erzählt: Sechs Jahre alt, war er mit seiner Mutter Gast bei Verwandten in Galata; in einer in der Nachbarschaft wohnenden deutschen Familie war ein kleines Mädchen mit blauen Augen und blonden Haaren: von ihm hatte er den Eindruck der Schönheit; heimgekehrt dachte er immer an das kleine deutsche Mädchen und weinte [es folgen S. 307, 8 — 308, 9 mehrere Gedichte, in denen er die Liebe besingt; an einigen Versen wird sprachliche

Kritik geübt; einen Hauptwendepunkt bildet das Gedicht *git* »Geh!« [308, 7 — 19] [*müzārī*]: hier bäumt sich der Dichter auf: es ist ein wilder Trotz in den Versen: »Eine Stimme in meinem Innern nennt die Unfähigkeit ‚Unheil, Tod', / Aber mein Herz will nicht zertreten werden, es will zertreten!« . . . »geh! die rebellischen Hoffnungen in meinem Innern sollen nicht erlöschen! / Geh! ich will nicht weinen, ich will weinen machen!«]. Diese Kampfstimmung wächst von Tag zu Tag, schließlich kommen die »Horizonte des Ostens« auf den Plan; kein einziger türkischer Dichter hatte solchen Erfolg mit der Erhebung gegen das jämmerliche *tewekkül* »Resigniertheit« des Ostens. [Das Gedicht [*müzārī*] lautet in Übersetzung so] [*müzārī*]: ‚Ich tauchte in deinen schlafenden, schweigenden Horizont mit der Illusion in deinen Augen, / Osten! hast du nicht genug von deinem jahrhundertjährigen Schlaf? / Immer noch sind deine Kuppeln ein gefühlvollstes Asyl für die Zerknirschung, / Immer noch ist in den Höhlen ein Wehruf, der sich Gottvertrauen nennt, / Immer noch schreit die Eule in deinen Mauerlöchern, / Immer noch erregt das Heulen des Hundes auf der Straße Wut, [309] / Immer noch läßt der Aberglaube jede Ruine von Haus weiterbestehen, / Immer noch das Knarren der Wiege, immer noch der staubige Ton! — Dein Flehen, Osten, das zum Himmel aufsteigt, will nicht enden / Dein ‚Auf zum Gebet!' will der Himmel immer noch nicht hören! / Erlöschen soll das Morgengrauen, das an deinem Himmel Unbeweglichkeit wirkt / Verkehren soll sich auch auf deinem Boden in Aufruhr die Anbetung / Nicht das Knie beugen sollen dem stummen Himmel deine Gebete, die du im Gefühl der Verwaistheit hinaufschickst / Verbrennen sollen endlich alle Horizonte deine Leiden / Alles Unrecht, alle Gewalttätigkeit zu erwürgen genügt ein Aderlaß / Wach' auf, Osten, es ist genug! Wach' auf, Osten, es ist genug!'] Ich begegne in unserer Literatur keiner zweiten Dichtung, die sich dieser an die Seite stellen kann. [In der Tat wird jeder diese Worte, die mit urkräftiger Gewalt hervorbrechen, mit Bewunderung lesen; man fragt sich, ob dieses *ej šarq ujan* »wach' auf, Osten!« nicht Mehmed Emin zu seinem berühmten *ej türk ujan* »wach' auf, Türke!« die Anregung gegeben hat; an der Priorität Ali Dschanibs ist kein Zweifel; man wird sagen dürfen, daß die Äußerung des älteren Dichters ausgezeichnet ist durch die hohe künstlerische Vollendung, die die strenge metrische Form vollkommen meisternd, in Wort und Gedanken die größte Einfachheit zeigt. Es folgt nun eine wenn auch kurze, doch instruktive Sonderbemerkung: »Die Silbenzählung und Ali Dschanib«.] [309, 13] Unzweifelhaft gehört die Zukunft der Silbenzählung, und Emin Bej ist ein Held, ein Neuerer, ein großer, sehr großer Mann[1], aber in der Silbenzählung gibt es noch einen andern Geist, den Emin Bej nicht finden konnte; schade, daß es auch den in der neuesten Zeit schreibenden jungen und fähigen Dichtern

[1] Es liegt hier ein seltsames Falschurteil vor; die Worte können nur so verstanden werden, als sei Mehmed Emin als Wiedereinführer der Silbenzählung anzusehen. In Wirklichkeit hat Abdulhakk Hamid als erster in größerem Maße Silbenzahlversmaße angewandt, s. S. 9.

nicht gelang, diesen Geist zu finden; sogar dem sensitivsten, feinsten, vollkommensten Dichter der Türken, Dschelal Sahir, ist es nicht gelungen; in der Silbenzählung hat das Klischee-Unwesen zu herrschen begonnen, kaum ist das Stichwort gekommen wie bei »Rose und Nachtigall«, da stellt sich auch schon das Wort *jüǧe* »hoch« ein; Ali Dschanib hat sich gemüht, sich von diesem Klischee-Unfug freizumachen; ich gebe ein Gedicht von ihm im Silbenzählungsversmaß, in nationaler Prosodie. [Es folgt nun (309, 20 bis 310, 4) das Gedicht *turanyn jolu* ‚Der Weg nach Turan' (drei frei gebaute Strophen mit Versen von 6 + 5 Silben; Reime a b b a / a b b a / c d d c c c:) »Die Horizonte schliefen noch, da stieg die Morgenröte auf / Und vor den Nächten sich fürchtend, sich versteckend / Traten aus den Schatten die Dinge hervor je und je / Dem Lichte des Morgengrauens gesellten sie ein wenig Leben / Die hohen Berge mir gegenüber erhöhten den Eindruck / Höher stieg ich, und jeder Raum sank tiefer / Ich sprach: ‚Steht's so um den Aufstieg. / Was hat mich dann in der Tiefe betrogen?' / Die Berge gaben Antwort: ‚Türkensohn! / Höher hinauf steig', erst am schwindelnden / [310] Abgrund endet der Türken Wanderung'. / Höher stieg ich und höher, da wurde die Sonne ganz geboren / Mit ihren goldenen Strahlen erwürgte sie die Finsternis / Und gegenüber zeigte sich der Weg nach Turan«[1]. Der Hauptfehler der nicht nationalen Prosodie ist ihre übergroße Harmonie[2]; diese Harmonie überwiegt so, daß sie den Gedanken sich nicht auswirken läßt; das Verbrechen des Silbenzählungsversmaßes aber ist, daß bisher unsre Intelligenzen sich damit noch nicht genügend beschäftigt haben. Denen, die zugeben, daß die Silbenzählung national und natürlich ist, und daß unzweifelhaft unsere zukünftigen Versmaße dieser Art sein werden, wird entgegengehalten: ‚Unmöglich! Die Silbenmessung kann nicht verdrängt werden!' Warum? Was werden wir den Franzosen, den Engländern, den Deutschen sagen? Richtig, die Silbenzählung kann nicht die Stelle der Silbenmessung einnehmen, wenn es nämlich bei der heutigen Ausdrucksweise bleibt . . . denn diese Ausdrucksweise ist sehr plastisch, sehr intellektuell, sehr poesielos, sehr harmonielos; schade, daß auch der junge und fähige Dschelal Sahir sich von dieser Ausdrucksweise nicht losmachen kann, nicht eine neue Ausdrucksweise schaffen kann, vielmehr immer noch unseren »Meister« [gemeint ist Ustad Ekrem] nachahmt. Hat die Silbenzählung schuld? Hat der Dichter schuld? Ich

[1] Mag auch diese Darstellung von Goethes »Zueignung« seiner Gedichte oder der Morgenstimmung des Faust im Beginne des zweiten Teils beeinflußt sein, sie ist ein schönes Zeugnis für den Geschmack und die Fähigkeit dieses echten Dichters; daneben erscheint Fa'ik Aalis *ṭulū'* (s. S. 8) als öde Wortkünstelei.

[2] Harmonie, *āheng*: man kann sie geradezu den Fluch der osmanischen Sprache nennen, diese doch nur einen Nebenteil der literarischen Übung bildende Eigenschaft; das dümmste Zeug findet Beifall, wenn das Publikum darin die kadenzierte Rede findet, die ihm das Ohr kitzelt, und die köstlichste Speise behagt ihm nicht, wenn dieser Sinnenreiz fehlt. Es ist übrigens ein Irrtum, daß die arabisch-persischen Versmaße in besonderem Maße »Harmonie« oder »Kadenzierung« mit sich bringen; gerade bei der freieren Silbenzählung kann die Kunst harmonischer Rede sich reicher entfalten; denkt einmal darüber nach, ihr Türken von heute!

gebe hier den Anfang der Elegie auf Nijāzī: ‚Du glänztest zuerst auf den Bergen von Resne, Sonne! / Du richtetest den Pfeil deines Lichtes auf die Brust Stambuls; / Du stürztest eine Nacht, die Wesenheiten verdunkelte und wandelte; / Du gossest in alle Geister ein heiliges Licht, ein Feuer.‘ [Der Biograph tadelt, daß die Verba alle am Ende stehen, und er bringt drei weitere Verse aus dem Gedicht, in denen es ebenso ist. Er fährt dann fort:] Die Silbenzählung bedarf scharfer Beobachtung; man muß solche Gedichte schreiben, die das sind, was die Franken *souple* nennen, was köstlich ist wie die Berceuse von Grieg ... Ali Dschanib treibt keinen Klischee-Unfug mit der Silbenzählung, die er noch nicht hat vollständig bewältigen können: unter Vorbehalt teile ich ein Gedicht von ihm mit, das mir sehr gefällt; meine Leser mögen es sorgfältig lesen und sich selbst ein Urteil bilden. [Es folgt S. 311, 1—312, 18 das Gedicht *qawal* »Die Flöte.« Ich teile das ziemlich lange Gedicht hier nicht mit. Der Biograph schließt:] Das Silbenzählungsversmaß ist noch ein Kind; es großzuziehen, ist Intelligenz und Genie nötig; Ali Dschanib kann unmöglich der einzige Dichter dieses Landes bleiben; Sahir Bej, Fu'ad Bej und andere ihrer Aufgabe sich bewußte Dichter, die den nationalen Charakter dieser Dichtungsform begriffen haben, müssen in dieses noch nicht bearbeitete Gebiet eintreten, müssen ihre Intelligenz und ihre Fähigkeit zeigen.« Die vorstehende ausgezeichnete Darstellung NSM 299—312 ist unterzeichnet Ömer Seifuddin. Er war der Berufene, seinem Freunde Ali Dschanib dieses Denkmal zu setzen; seltsam ist, daß der Herausgeber der Sammlung ihn, der an der Schaffung der »Neuen Sprache« so viel Anteil hat, nicht unter die Biographierten aufgenommen hat (es ist ebenso seltsam, wie daß Zija Gök Alp fehlt); doch ist S. 305, übrigens ohne besondere Beziehung zu dem Texte, das Bild Ömer Seifuddins gegeben (wiederholt in dem Redaktionsstabe von *türk sözü* S. 540); dieses Bild erinnert an die Männer der französischen Revolution (über ein anderes Bild s. unten S. 178). — Bild Ali Dschanibs NSM S. 298. — Die Stilprobe von Ali Dschanib ist ein Gedicht: *japrak* »Das Blatt« [*chafīf*]: »Es war im Herbst: zitternd / Fiel ein Schattenbild in meine Hand. / Ich schaute hin: ein totes, armes Blatt! / Herbst! halt ein mit der Rache! / Bald wird mit seinem Dunkel dich erschrecken / Der blaue Himmel, der verlustreich dreinblickt. / Dieser Herbst wird sicherlich noch viele junge Bäume brechen, / Wird mit ihren Zweigen meine Wege bedecken ... / Du aber sag', schönes Blatt, / Sag': ist der Tod so gelb wie du?« Die letzten Worte, die höchst eindrucksvoll sind, sind die Unterschrift des Bildes. — An den Namen Ali Dschanib knüpfe ich das Bild der Parteigruppierung in dem großen literarischen Kampfe, der bald nach der Revolution in Salonik begann, wie ich es aus persönlichen Berichten gewonnen habe: auf der einen Seite stand die Gruppe der jungen Stürmer, vertreten hauptsächlich durch Ali Dschanib, Ömer Seifuddin und Mustafa Nermi, auf der andern Seite stand die Gruppe der am Alten Festhaltenden, vertreten durch Refik Chalid, Ja'kub Kadri, Schihabuddin Sulaiman, Köprülüzade Mehmed Fu'ad, Hamdullah Subhi, Dschelal Sahir, Ahmed Haschim, Sulaiman Nazif, Dschenab Schihabuddin. Diese Männer

bezeichnete man wohl als *jeni ṭerweti funūn mektebī* »die neue Schule von Serweti funun«; diese Schule stellt zugleich eine politische Strömung dar, die die Gegner wohl als »Kosmopolitismus« (umfassend Panislamismus und Osmanismus) bezeichneten, im Gegensatz zu dem von ihnen vertretenen Nationalismus in Politik und Literatur. Ja'kub Kadri wurde hauptsächlich hinsichtlich der Sprache bekämpft von Nermi; Köprülüzade Mehmed Fu'ad wurde hauptsächlich hinsichtlich der Gedanken bekämpft von Ali Dschanib und Ömer Seifuddin; es gelang den Jungen, Hamdullah Subhi, Köprülüzade Mehmed Fu'ad und Dschelal Sahir zu sich herüberzuziehen. Auch Dschenab Schihabuddin hat den Schritt getan (s. darüber S. 66).

24. Ömer Seifüddin [*'omar seifuddīn*].

Vita liegt nicht vor. Sein Bild in *genǧ qalemler* 24/25, 4 und NSM 305 (auch unter den Redaktoren des *türk sözü*). Beachtenswert ist seine Charakteristik Ali Dschanibs NSM S. 299—312 (hier S. 168 ff.). Er war eines der tätigsten und tüchtigsten Mitglieder der »Neusprachler« von Salonik 1910/11. In dem Organ dieser Gruppe, *genǧ qalemler*, erschienen mehrfach Arbeiten von ihm; unter eigenem Namen: »Die Bombe« (Erzählung) 9, 147—159; »Trennung«, Sonett [*chafīf*] 15, 55; »Schwur« (Erzählung) 19, 166—171; »Der verfallene Chan« [Sonett, frei] 23, 269; *'ašq dalghasy* (Erzählung) 24/25, 4—15; unter dem Pseudonym Parwīz ein giftiger Streitartikel »Die Neue Sprache und häßliche Angriffe« 24/25, 39—50 (vgl. S. 152); außerdem in *ḫüsün weši'ir*: »In der Frühzeit« (?), Erzählung von Guy de Maupassant 5, 21—26. — In *Donanma* Nr. 53 S. 70 beginnend und sich durch mehrere Nummern ziehend *bejāz lāle* »Die weiße Tulpe«, eingeleitet von der Redaktion so: »diese Zeitschrift, die über Erwarten eine patriotische Aufnahme gefunden hat, bietet mit dieser Nummer ihren Lesern ein höchst betrübliches Blatt aus den dunklen Schicksalstagen Rumeliens von unserm Bruder Ömer Seifuddin, der durch seine nationalen Erzählungen und seine patriotischen Bemühungen so bekannt ist; man wird die Erzählung sicherlich mit Bewegung, am Schluß mit Thränen lesen«; es ist also darin auf die Rührung des Publikums abgesehen. — *Donanma* Nr. 58 S. 147 *feǧr* »Morgenröte« (Elfsilber, achtversige Strophen mit aa bb cc dd, V. 7 und 8 immer identisch mit den beiden Anhub-Versen).

25. Enis Awni [*enīs 'awnī*], Dichtername: Aka Gündüz [*āqā gündüz*].

Vita von ihm liegt nicht vor[1]. — Sein Bild *genǧ qalemler* 22, 252 und (ein anderes) vor dem Titel von *muḫterem qātil*. — *genǧ qalemler* brachte von ihm unter Aka Gündüz: »Der Bootsmann, eine nationale Erzählung in der Neuen Sprache« 12, 203—207 [ein Stück voll tiefer psychologischer Beobachtung

[1] Den Klatsch, der über ihn umgeht, zu bringen, widerstrebt mir; ersichtlich hat er bei einflußreichen Kreisen Anstoß erregt und hat seit zwei Jahren Muße, fern von Stambul nachzudenken. Der Kindskopf mit den großen sanften Augen, den das Bild in *muḫterem qātil* zeigt, wirkt sehr sympathisch.

mit knappsten Worten, ohne Wortschwall, wenn auch noch nicht rein türkisch]; »Das Märchen meines Traumes« (Erzählung) 20, 194—199; ʿAkkāš Ibn Manṣūr (Erzählung) 22. 252—256. — Unter seinem wahren Namen finde ich nur in *ḥüsün weši'ir*: »Bairam-Abend« [Sonett in *müzārī'*] 5, 25. — Drei Gedichte von ihm in *islām meğmū'asy* Band 1 zeigen uns den als sehr lebensfroh bekannten Dichter von religiöser Seite: 1. *istighfār* »Reue« S. 365f., 2. *müsülmānǧe du'ā* »Gebet nach Muslim-Art« S. 226—228; 3. *müsülmānyn türküsü* »Lied des Muslims« S. 342f., alle drei in Strophen mit Elfsilbern (6+5), die Strophen verschieden gebaut. — 1. In mystischem Ton, hat den Refrain: »Meinen Kopf zermalmt die schwere Sündennot / Dich, Gott, ruf' ich an, dich ruf' ich an, o Gott!« — In 2 schließt jede Strophe: »Nun sind wir gekommen, Herr der Welt, zu dir. / Dies Mal noch verzeih uns! Amen! sagen wir«; die letzte Strophe lautet, mit leichtem Wandel am Ende: »In dem Kampf der Zeiten woll'n wir Wage sein / Neu den Kopf erhebend, Menschen woll'n wir sein / Muslime voll Ehren woll'n wir endlich sein / Mit solch' festem Wollen kommen wir zu dir / Hilf uns! hilf uns! hilf uns! Amen! sagen wir«. Alles ist bei Aka Gündüz plan, leicht faßlich, volkstümlich; die Verse strömen ihm mit Leichtigkeit; er macht etwas zu reichlichen Gebrauch von den bei den türkischen Dichtern beliebten Trick der Wiederholung. — *Donanma* No. 60 S. 183 *pīčlerin babasy* »der Vater der Bastarde«, bezeichnet als »Monolog, der speziell für Kenar [*qenār*] Hanum[1] geschrieben wurde und ohne ihre Erlaubnis nicht aufgeführt werden darf«; es sind die Worte einer Verlassenen, die durch die Welt wandert; patriotisch ausklingend; in fast reinem Türkisch. — Sein Drama *müḫterem qātil* »Der Mörder in Ehren« ist ein vorzügliches Volksstück: in der Anlage einfach und mit primitiven Mitteln arbeitend (Schaich Schamyl erscheint in bengalischer Beleuchtung), gibt es die ehrliche opferwillige Vaterlandsliebe der Männer und Frauen des Kaukasus getreu wieder; besonders unter den Frauen finden sich prächtige Gestalten, wie die greise Mutter Dschans, ein Bild der schlichten, gottergebenen, liebevollen Türkenfrau, die scharf denkt und warm empfindet. Das Stück löste bei den Aufführungen, in denen sich Kenar Hanum auszeichnete, der der Druck gewidmet ist, Stürme der Begeisterung aus; die literarische Kritik hat es nicht freundlich aufgenommen: es ist ihr zu simpel; die modernen Türken haben eben noch nicht das Verständnis wiedergewonnen für den inneren Wert des Volkstümlichen, und Schönherrs »Volk in Not« würde ebensowenig Gnade in ihren Augen finden; allerdings ist Aka Gündüz etwas gar zu einfach in seinen Mitteln, und die Bombenwerferei im letzten Akt wirkt abstoßend; auch die Erscheinung Schamyls ist ein etwas grobes Mittel, aber seine Verse sind packend (sie wurden in meiner Übersetzung vielfach zu Gehör gebracht durch den Vortragskünstler Senff-Georgi).

[1] Berühmte Schauspielerin, Armenierin (?); ihr widmete Aka Gündüz sein *müḫterem qātil*.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin

Dritte Abteilung

Afrikanische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. C. Velten
und Prof. D. Westermann

1916

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Lieder fahrender Haussaschüler. Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze 1

Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos. Von E. Funke, Missionar 116

Personen- und Ortsnamen der Tschi-Neger. Von Immanuel Bellon, Missionar 129

Lieder fahrender Haussaschüler.

Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze.

In der Einleitung zu den Liedern »des Papageis« und »des Heimchens«, die kürzlich in den »Nachrichten von der Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen« unter dem Titel »Haussasänger« erschienen und im folgenden als HS. I u. II zitiert werden, habe ich bereits erwähnt, in wie bemerkenswerter Weise bei den Haussa die fahrenden Schüler (*almážirai*, Sg. *almážiri*, Umformung des arabischen *almohâjir*) an der Pflege einheimischer Sangeskunst beteiligt sind. Auf die Mildtätigkeit frommer Landsleute, besonders der Gelehrten, angewiesen, begnügen sie sich nicht, wie ihre Bornukommilitonen, mit vorgehaltener Hand unter Anrufung Gottes (*ya rábbi, ya kerím* = o Herr, o Gnädiger) ihre Bedürftigkeit darzutun; vielmehr fühlt sich ihr Führer (*gérdi*) vor allem als *zâbia*, d. h. als Sangesmeister, und wetteifert mit den andern *gérdawa*. die *bára* (Bettellied) kunstgerecht, witzig, erbaulich und vor allem einträglich zu gestalten. Die Almážirai seines Gefolges, manchmal nur zwei, manchmal auch zehn bis zwanzig an Zahl, singen lediglich den Kehrvers[1] und sammeln die Gaben ein.

Während die Abc-Schüler (*ça-n kulu*) ihren Kurrendegang allmorgendlich tun, unternehmen die Almážirai ihre Ausflüge in die Nachbarschaft zum Wochenschluß, also Mittwochs und Donnerstags. Weitere Wanderungen, auch über die Grenzen der Heimatsprovinz hinaus, werden in den zwei Monate währenden großen Ferien ausgeführt. Für solche Bittfahrten pflegt der Almážiri, der sich daheim mit *bûzu* (Fell) und *wandó* (Hose) behilft, eine *rigá* (Tobe) anzulegen, ja der *gerdi* Idrîs, der auch über ein geschenktes Reitpferd verfügt, rühmt sich einer *alkebba* (Burnus). Das studentische Streben nach »patentem Auftreten«, in Kairo auch bei den minderbemittelten

[1] Er lautet stets:

Ya taála lilláhi
sáriki ubaṅgíži:

O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

Nur die 2. Zeile gehört dem Haussa an, die 1. entstammt dem Arabischen, und zwar ist *taála* ursprünglich als 3. Sg. Perf. eine Formel, die dann, wie z. B. unser Hallelujah, zum Substantiv wird, und von diesem hängt *lilláhi* ab, das sich im Haussa manchmal, wie unten in IV 48, zum Genitiv mechanisiert. *Uba-n-giži* »Vater des Hauses«, Hausherr, wird im Haussa, wie im Arabischen *rabbi*, gern für Gott gebraucht.

Zöglingen der Azhar-Moschee deutlich wahrnehmbar, ist mithin selbst dem Sudan nicht fremd.

An den einzelnen Stationen der Wanderschaft wird mit Vorliebe der Geistliche bzw. Schriftgelehrte *(mālęm)* aufgesucht, der ja selbst einst Almáźiri war, und sein Lob *(yabó)* gesungen, nicht minder das seiner Gattin. Auch die Gastfreundschaft und Freigebigkeit anderer Hausherrn wird bald in demütigem, bald in vertraulichem, bald in gönnerhaftem Ton erschmeichelt. Der ausführlichste Hymnus richtet sich an den wohlgesinnten Machthaber, dessen Wohltaten man preist und auf dessen Schutz man pocht, selbst für Ausschreitungen. Der Geizhals wird durch spöttischen Ausfall *(zambó)* gekennzeichnet. So gern der Sänger sich der größten Gunstbeweise rühmt, die er durch sein Lied errungen haben will, werden doch neben der Bewirtung auch kleine Gaben an Korn und Kaurimuscheln nicht verschmäht und sowohl von den Insassen des besungenen Hauses, als von den Umstehenden, je nach Maßgabe ihres Besitzes, Geschlechts und Alters, eingezogen.

Einen breiten Raum neben dem *yabó* nehmen die Ausführungen pro domo ein. Der Sänger verteidigt seinen Stand gegen den Vorwurf der Bettelei oder der Unsittlichkeit, hebt die Schwierigkeit und Notwendigkeit des Bittliedes hervor und verweilt mit dem größten Behagen bei der eignen Vortrefflichkeit, sei es, daß er betont, wie sehr er an Kunst und Gunst seinesgleichen überrage, sei es, daß er die eigne Schönheit bewundert. Der Beweis geistlicher Gesinnungstüchtigkeit wird in erbaulichen Betrachtungen, auch wohl in ernster Mißbilligung des Lasters geliefert.

Gleich meiner übrigen noch der Veröffentlichung harrenden Sammlung von Haussaliedern verdanke ich die nachstehenden Rhapsodien I—IV dem in Kairo studierenden Mūsa ben Hisēin (M.), der sie vor 20—25 Jahren in Damágaram, dem nordöstlichsten Haussadistrikt, gehört und Amádu, den Sänger der ersten, selber als Almáźiri auf seinen Bittfahrten begleitet hatte. Streng genommen sind nur I, die des *Amádu* (Mohammed), und II und III, die des *Idrísu* (Idrīs), als Lieder eigentlicher fahrender Schüler anzusehen. IV wird von einem Ungenannten gesungen, der sich als Jünger eines wundertätigen Ordensoberhaupts namens Lāši bezeichnet, und dient dazu, Ruhm, Macht und Frömmigkeit dieses Scheichs sowie die Kräfte, die er seinen Jüngern verleiht, zu verherrlichen, nennt sich indeß gleichfalls *bára* (Bittlied), stimmt auch in Form und Kehrvers des Chors mit den obigen überein und sei ihnen daher angegliedert.

Alle vier von M. aufgezeichneten Haussalieder tragen die Merkmale des Dialekts von Damágaram (Zindir): *l* für *r* im weiblichen Artikel und auch sonst mehrfach im Auslaut, z. B. *kal* für *kar* aus *káda* »damit nicht«, *hal* für *har* »bis« — die häufige, wohl altertümliche Bewahrung eines Personalsuffixes statt des Präfixes oder neben ihm am Zeitwort *že*, *zo* (I 55, IV 10) — ferner *mi* für das Präfix *mai* — endlich eine auffallende Neigung, den auslautenden Vokal vor dem Artikel umzufärben, wie *e* und *o* vor *n* zu *a*, *a* vor *l* zu *ę* und *ǫ*, dazu im allgemeinen die noch mehr als im Westen vorwaltende Tendenz zu vokalischer Assimilation; auch das Schwanken des unbetonten *don* (aus *domin*) bald nach *ǫ* und *a*, bald nach *u*

hinüber mag auf bestimmende nachbarliche Einflüsse zurückgehen. Der Hang des auslautenden *n*, sich nicht nur folgenden Labialen oder Gutturalen anzupassen, sondern auch vor Vokalen und am Schluß leicht zu *ṅ* zu werden — auch mit *m* geschieht dies zuweilen, vgl. *mutuṅ* für *mutum* HS. II 97 Anm. —, wird nicht auf die Damágaram-Mundart beschränkt sein, ist aber anderswo bisher nicht hervorgehoben worden.

Für die poetische Form sind in diesen Liedern fahrender Schüler im großen und ganzen dieselben Regeln maßgebend, welche die soeben erwähnte Vorrede einer genaueren Prüfung der Diwane des »Papageis« und des »Heimchens« entnahm. Wie dort gliedert sich der Langvers in zwei, bisweilen in drei, gern durch eine Zäsur halbierte Kurzverse von je 3 bis 4 Hebungen. Wie dort werden diese Versteile oder auch benachbarte Langverse nicht selten durch einen Reim der Schlußsilbe verknüpft; und so wenig sich in jedem Falle feststellen läßt, ob er der Absicht oder dem Zufall sein Dasein verdankt, dürfte er doch als Zierde und Strophenbildner gern gesehen sein. Eine eingehendere Erörterung unter Einbeziehung neuen Materials bleibe späterer Gelegenheit vorbehalten. Die Übersetzung versucht die Verse soweit nachzubilden, wie sich mit der getreuen Wiedergabe des Sinnes verträgt.

Auch für einen näheren Einblick in das Wesen der von mir mit *ḇ*, *ḏ*, *ẓ*, *ḳ*, *ṛ* bezeichneten eigenartigen Laute des Haussa, über deren Natur die Untersuchung noch nicht abgeschlossen ist, sei auf jene Vorrede verwiesen und hier nur bemerkt, daß *ḇ*, *ḏ*, *ẓ*, *ḳ* mit festem Absatz bzw. nachfolgender Artikulationspause gesprochen werden und *ṛ* sich dem *l* nähert. Abgesehen von diesen Zeichen, denen ich noch die konsonantisch verwendeten *ɛ̣* und *ọ* zugeselle, bediene ich mich der Schreibung von Lepsius; es kommen also folgende Buchstaben zur Verwendung:

Vokale: *a*, *ą*, *ɛ̣*, *e*, *ę*, *i*, *ọ*, *o*, *u*; von diesen kommen *ą*, *ɛ̣*, *ę*, *ọ* nur kurz vor, die übrigen auch lang. Der Schluß ist anceps, Ein- und Absätze sind leise und begünstigen die Zusammenziehung.

Diphthonge: *ai*, *ęi*, *oi*, *au*.

Konsonanten: *ṙ*, *y*, *ɛ̣̊*, *ọ̊*, *r*, *ṛ*, *l*, *m*, *n*, *ṅ*, *z* (stimmhaftes *s*), *ž* (französisches *j*), *ẓ* (stimmlos mit festem Absatz, bisher meist *ts* geschrieben, so noch von Mischlich und Robinson), *š* (*sch*), *h*, *f* (bilabial, daher leicht in *ḥ* übergehend), *b*, *ḇ*, *d*, *ḏ*, *g*, *ǵ* (palatal, fast wie *gy*), *t*, *k*, *ḳ*, *ḱ* (palatal, Affrikata); *j* = *dž*, *č* = *tš*.

Geschrieben werden die Wörter jedesmal so, wie das Ohr sie aufnahm, also nicht immer gleich.

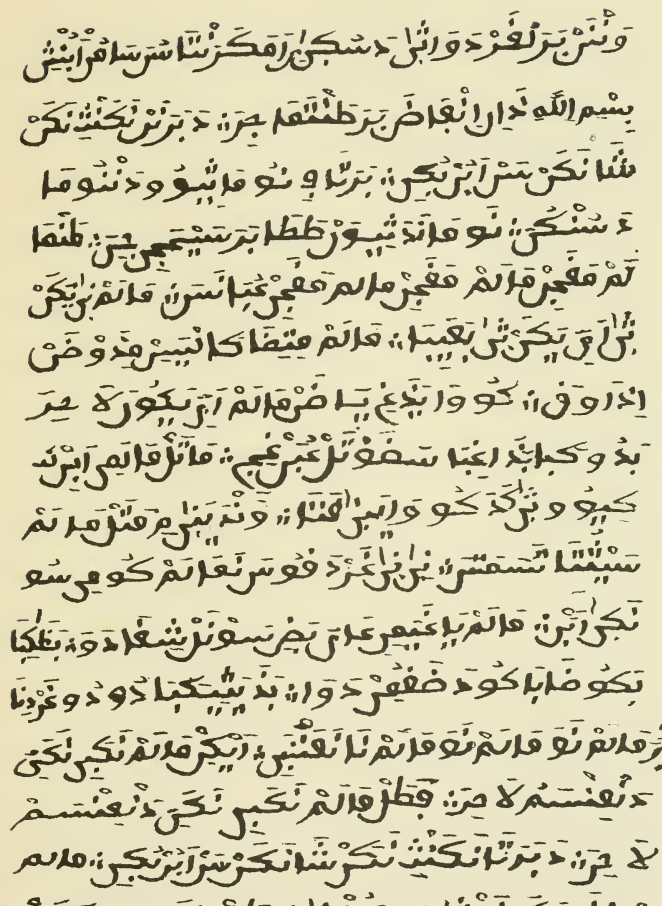
Akzente stehen hier nur, wo der Iktus deutlich wahrgenommen wurde, gelten also dem Verse, nicht dem Wort oder Satz, und sind, da meinem Gewährsmann die Theorie der Dichtkunst fremd war, nicht unfehlbar.

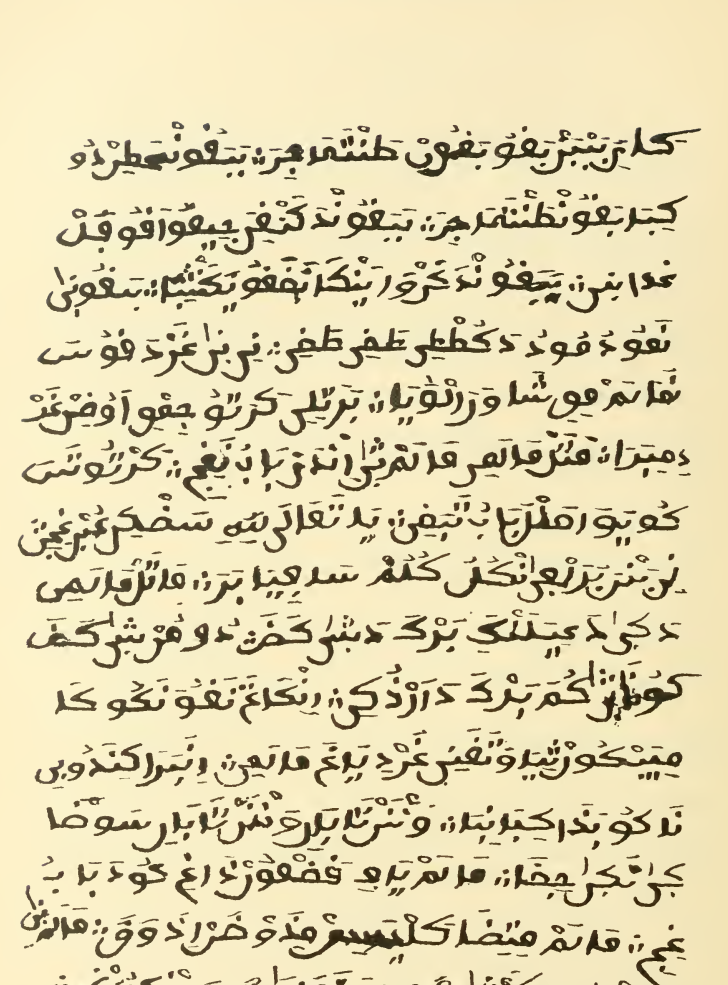
Seinem in vorstehendem Alphabet von mir aufgezeichneten Diktat diente seine Niederschrift in arabischen Buchstaben zur Grundlage. Ich gebe sie einschließlich ihrer Versehen und abweichenden Lesarten wieder. Seine Interpunktion bezeichnet das Ende der Sätze, nicht der Verse, wenn auch beides in der Regel zusammenfällt. Das *ḇ* ließ ich ihn durch ein Winkelzeichen unter dem arab. *b* hervorheben.

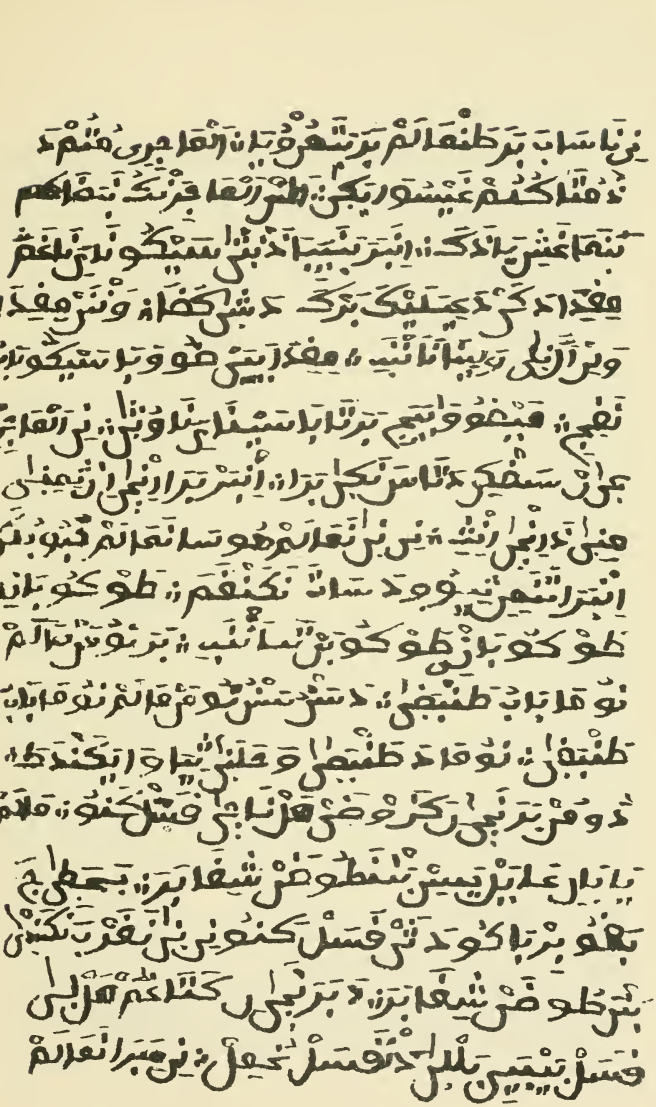
Abkürzungen.

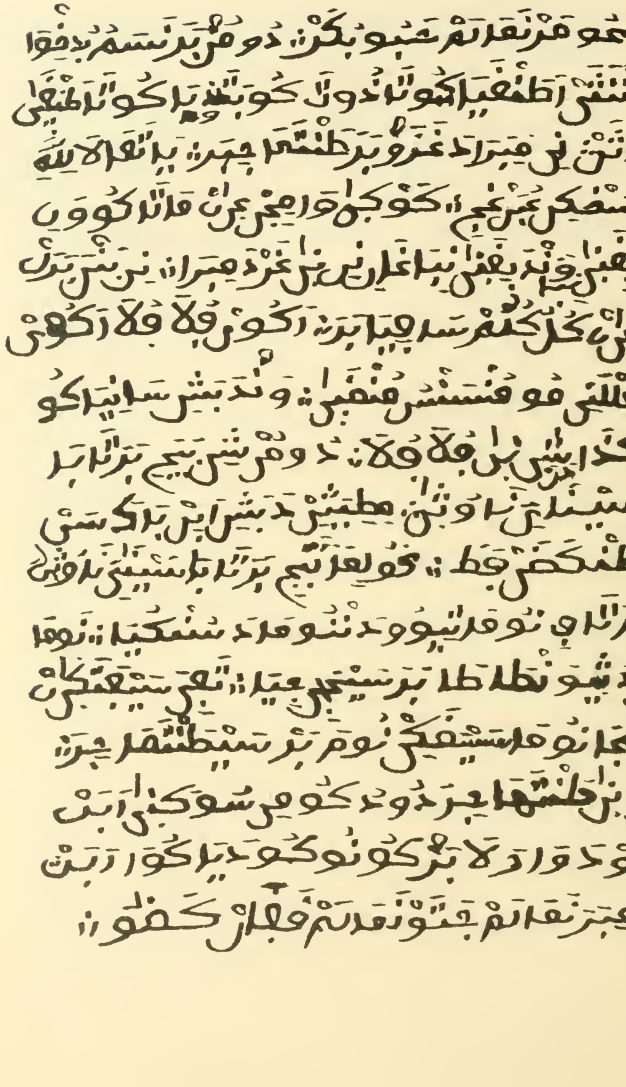
H. = Haussa.
M. = mein Gewährsmann Mūsa.
Mi. = Wörterbuch der Haussasprache von A. Mischlich, 1906.
B. = Verzeichnis von Haussawörtern in den zentralafrikanischen Vokabularien von Dr. Heinrich Barth, 1866.
R. = Dictionary of the Hausa Language by Robinson, 1899.
St. = Staudinger, Im Herzen der Haussaländer, 1899.
HL. = Die 1904 von mir herausgegebenen Haussalieder, Leipzig, O. Harrassowitz.
Tierm. = Tiermärchen der Haussa, in der Zeitschrift für Ethnologie, 1907,
Pfl. u. T. = Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan, in der selben Zeitschrift 1911 von mir veröffentlicht.
Bornul. = Bornulieder. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 1914.
Bornuspr. = Bornusprichwörter, ebendort. 1915.
HS. I und II = Haussasänger, I Lieder des Papageis, II Lieder des Heimchens. Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1916.

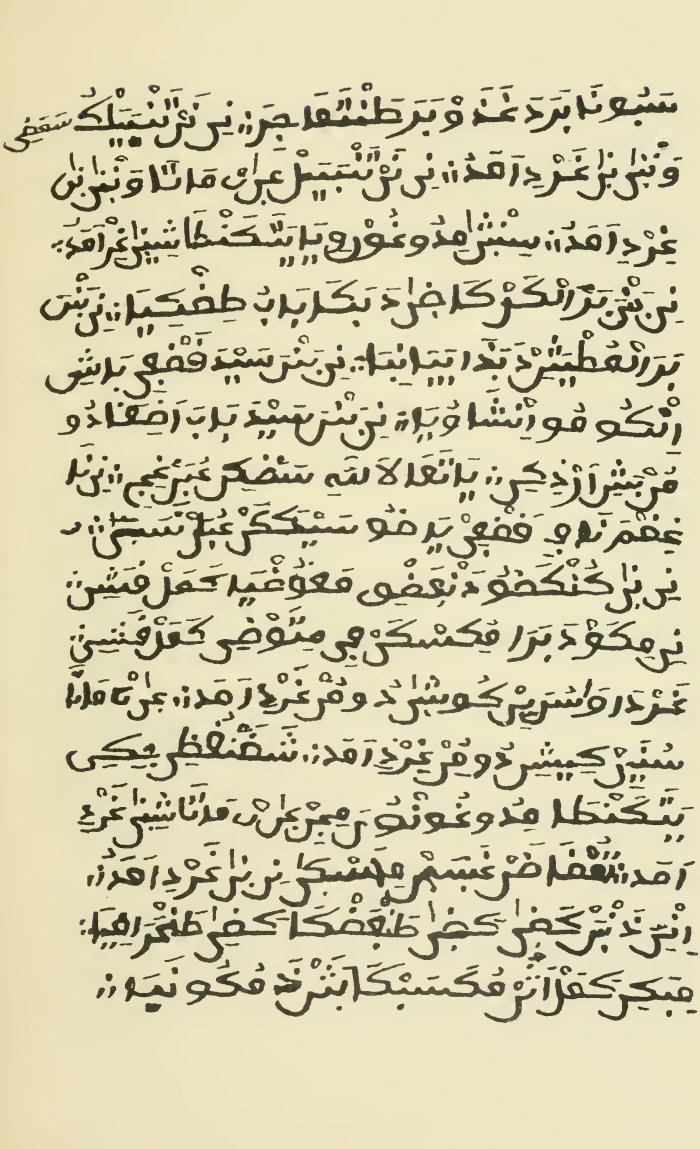
I

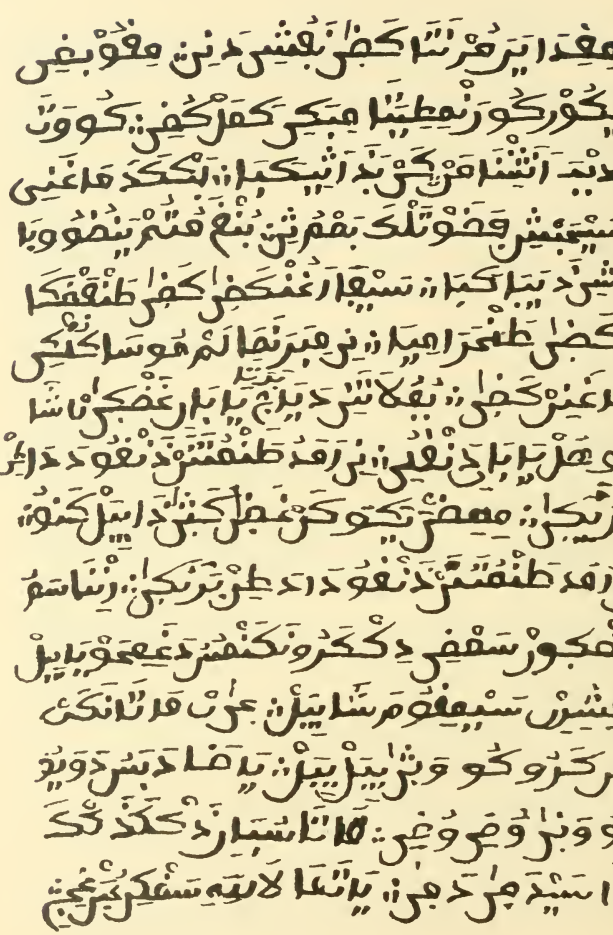




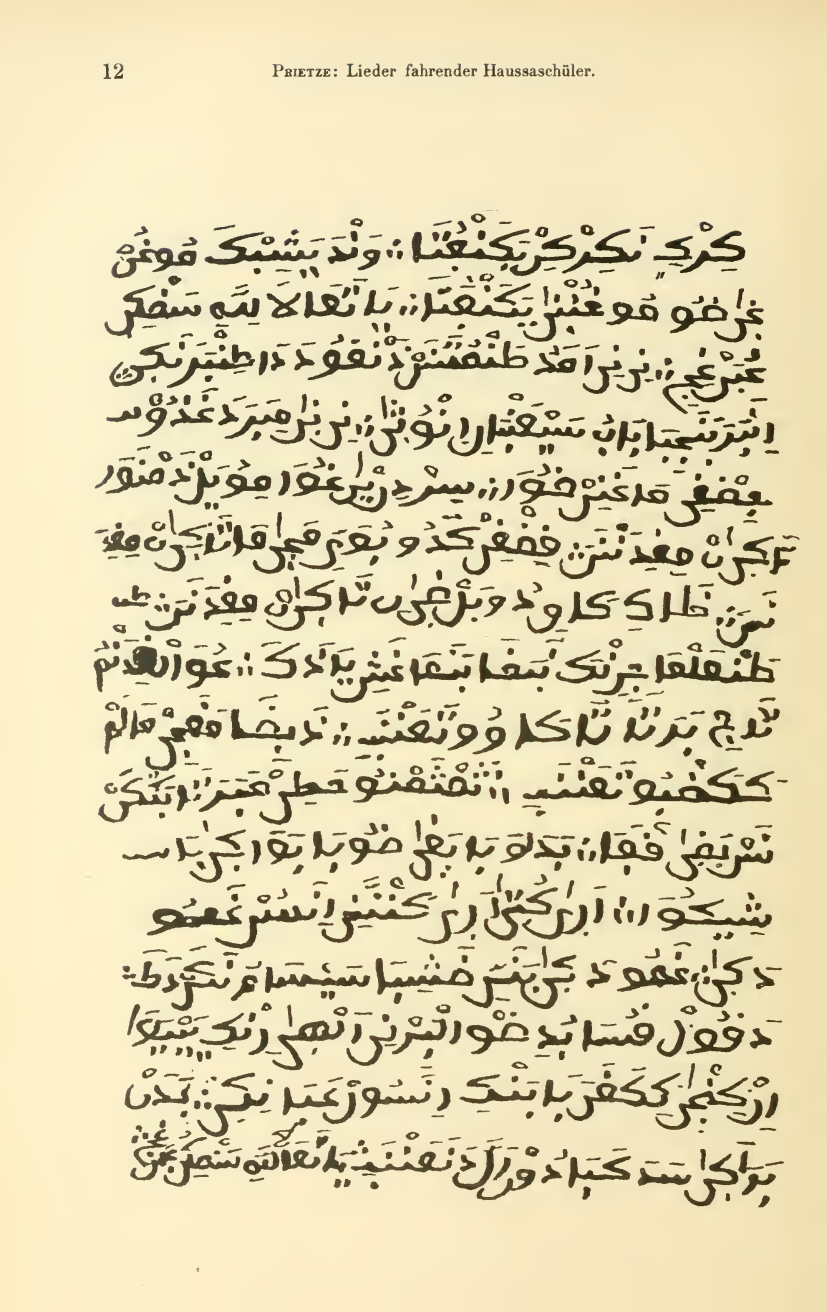


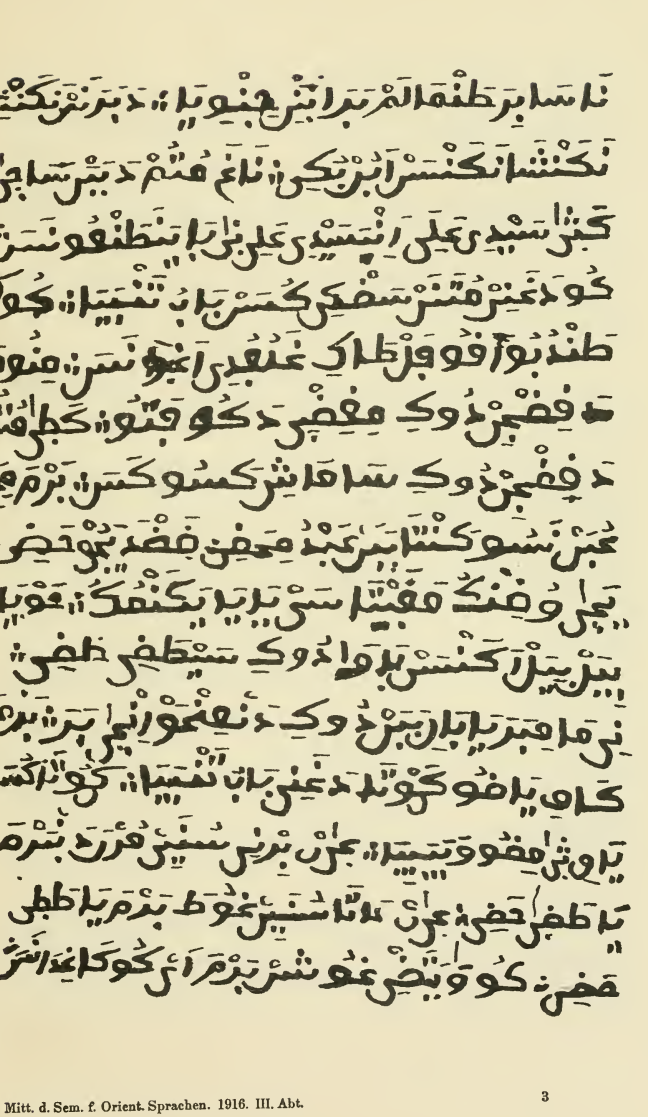




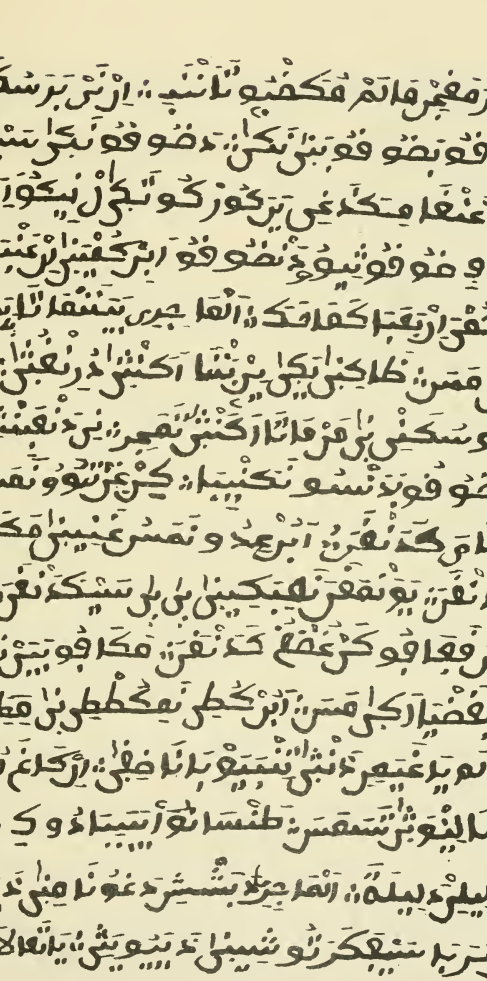


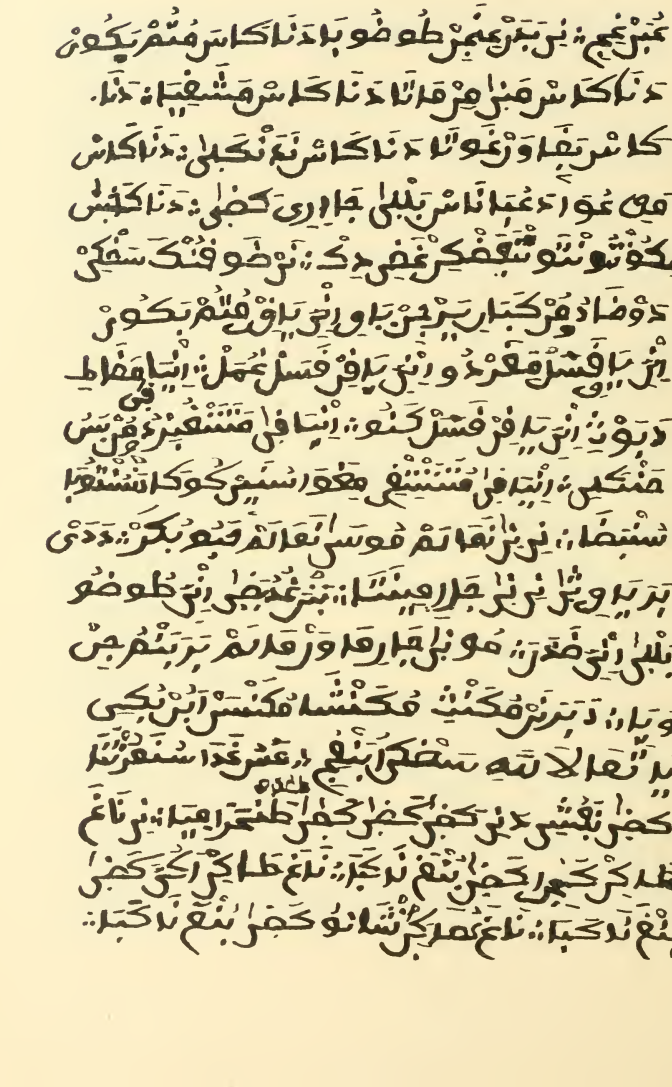
مَسُ غِدَا سَلَا مَبِلِكُمْ دَالْقَا جِرِن بَرِسْنَا بِنْ
سَلَا مَبِلِكُمْ كُبِثَا مَرْ جَبُرْ دَكَنْ دُ فُرَسْتَمَا
وَرِ جِبْشِ اَكَنْوَا غِمْقَا اِنْ دُوْمُرْ كُلُكُبْشِ نَاسَبَرْكُ
بِرْسَنْبِرِ كُبَا مِغْدَا اَكُفِكِنْ طَنْطُو تَعْسَ
حَنْتُو دَغْفَا جِبِ يَا كُنْسَنْ تِدَ مَخْبُو شِدَ مَغْبُو
تَا كِبَانْ مِغْدَ نَنْ يَا يِدَ مِغْوَا دَعُبَا مَا بُبْرِنِي
طَنْتَمَا جِرَ مِغْدَا اِكَلَا بُوْنْ غِيوَا جِتُوْ مَا غِيْنْ
تَكِ غُوَا لْغِدَا اِكِكِ سَلْقَنَا بِغِ اَنْعِقَدِ تَرِنْ كُوَ
يَكَرْشِ بِنْيِنْرِ اُزُغَيْنْشِ كِ اِرُوْبِنْ مِغْدَا
شِبِنْ يَكُنْشِ اَرَ يَشْنْبِ تَقِيمَا كُنْسَنْ دُوِنِيَا خُوَنْ
فُرَبِنْ اِرْغَا نَا تَا رَتَا وُبِنْ وَنْدَ كَبِيُو دُ وِنِيَا
دُ وُفْنْسُ سُوقَا سُنِ سُنْوُ بِرْ بَلْبَلْ مُوبِنْبَا
وَ ضُجُوْرِ دَ بَدَا بَرْعَبَا كُو مِرْ نَدُ وِنِيَا بَعْذَابِلِ
نَانُو شِرِكِ كَلْنَقَدَمْ اِزْبَسَلْبَتَا بَبْعَدَ كُتَبَ
سَنْقَيْكِرْ دَ كَحْ نَتِ ضُبُوْرْ لَا جِرِ شَبْكَنْبِرِ اِنْ
مُو بِشِ كُ جِبْرِ اِنْ دَ دَمْ وَنْدَ يَشِبْكَ بِحِ فُوْنْ





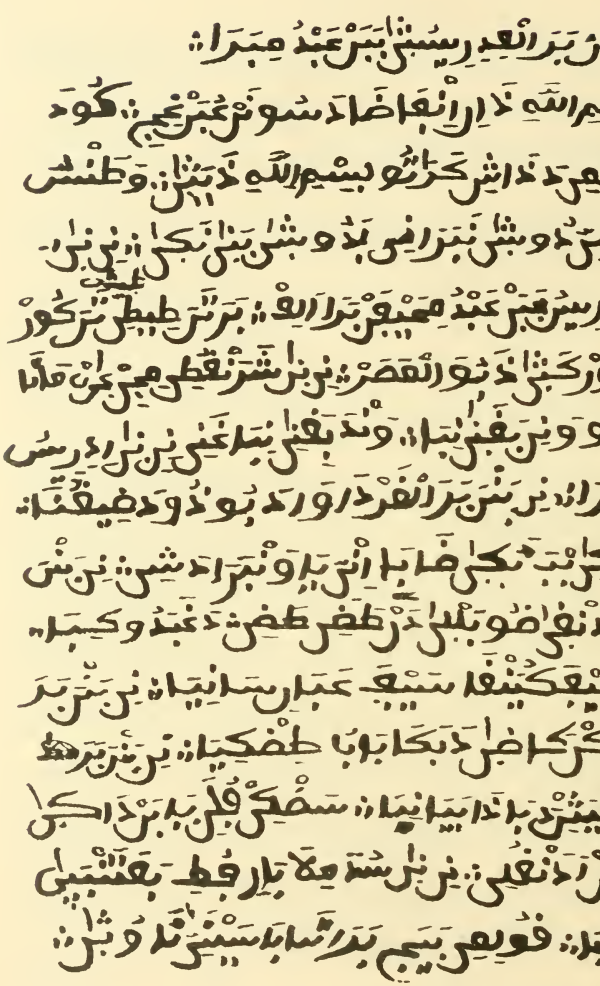
بزمر یا حنفنی کوکن تلوثه بحبر آدم : بزمر
بش بیارکینفا ودی یا حرمنی : فاو ضلیمیا
تکی بزکوتا عوغا نحنفنی : بزمر نا و بزمر نا و
بزمر نا نانبی : یا تقاربلله سفکی بحبر نجی : بنع
متم بر سد کبا کفل تاک دنفد : ای بد نبرا کی
سد کبا نا ل د انب : ل د نبرا کر سد کنش
و نغرد نبیا تبا : بی انقا جر بزمر نا و فقفل متم
د ک ار کا شفتم ار جی جر فا تل بی بوتا نشفا
برا : ار د نفل سر سنی د نش د بی سیبزمر یقلفنش
بی ا فد نا ر ببر تیفو طوفو بیبد و فنی بزمر یا
ر فنی طوفو طوفو د و یا د ک : سیبقا نکا بر
د بشر فکو تا سیبشیبی نکفد : و نش سیبیحلتک
سیبقیکر ک سیبحفد کل د کی نر : بزمر فقفکو
ازواج فعاش فبقبفی : سفکی یا باش ببش
د و ک بقفضا کعا تسا : یا تقاربله سفکی بحبر نجی :



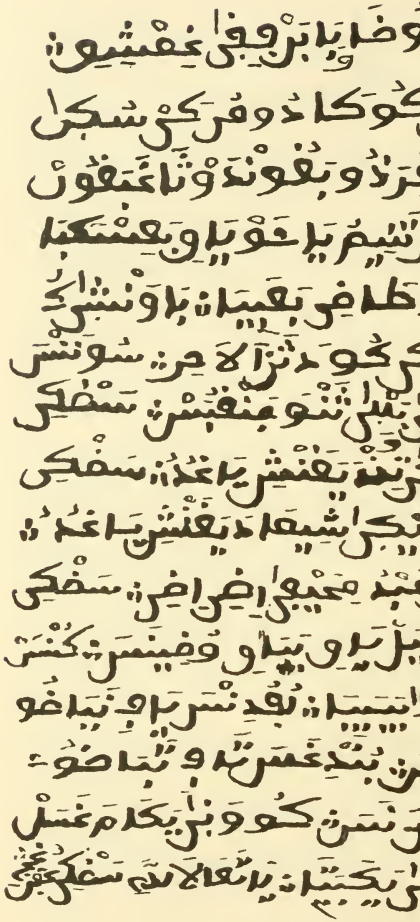


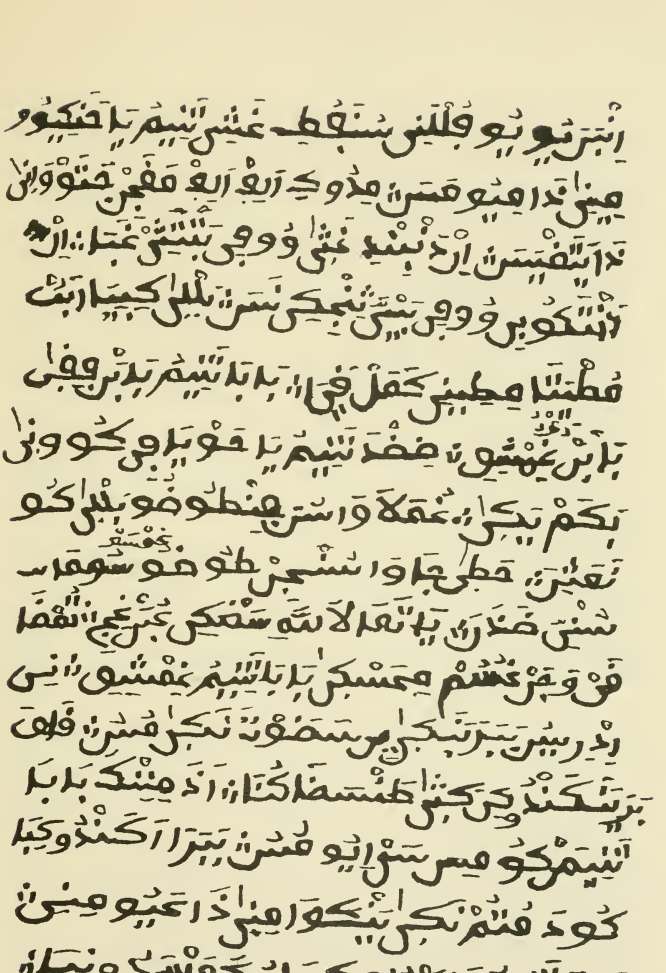
ارکاغ غدا دبیرو دوغنی بابو تشیا انبکطیا
سیبسفوتا مالمو دازدکن ارکاغ غدا
دبیرو دوکه دغنی بابو تشیا انبکطیا سیبسفوتا
مالمو دازدکن ارکاغ مومو دبیرو سبکی
سیدی عمر ارسیدی علی بابو طنفو انسرنی
غدا برانو مابو دنا یدو یا نا بی مفاطه دغو
یدوکه یا وزبرانکل نا بی کنو طلروزه
دکه یا وزبرانکل نا بی لحمل طلبوتو دکه
یا وزبرانکل یا تعالا نه سفکی عمر بی
نا نفادو نفنا کسیر غافرادکه دومی
کلکبر نبدنبو نبو بی نکی عکو یغدا
وطنسر غدا بی غنی بابو تشیا ارکای
سلم سنو فی شنبی بابو سفی دنکطی
بیلدکر غاطو دنشیبی کبکی لحدو مضفو
یاغابغو نفردیابو کلکدومی شیا طو
بیسر سندانی نا طو مبضبضه یا تعالا نه
سعمر بی

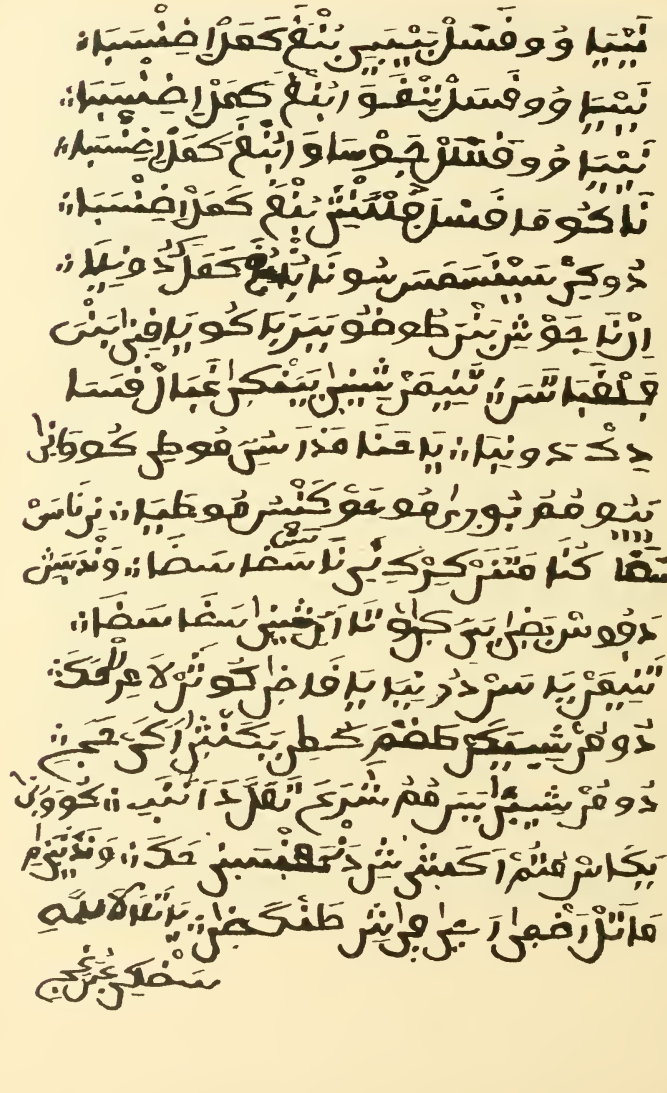
II.



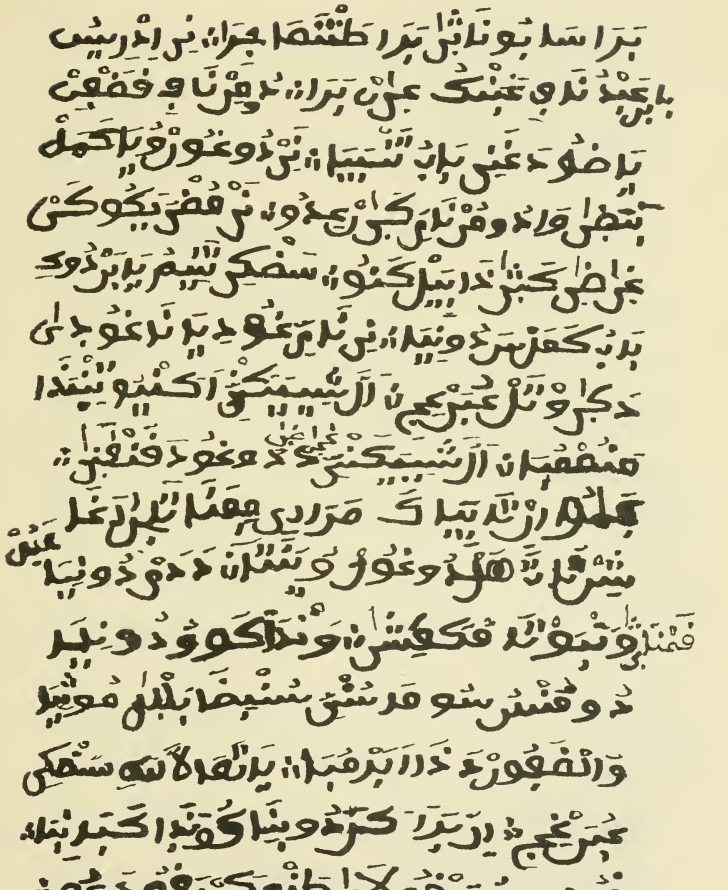
سفکی شیم یابن دوکه ذرا نموعیی
برا یه بار سانوا منوه بابی دنزکط
زکرابت بیل دیفعن دبلم دکرودنشوا
سفکی شیم بیز غوتو بیز ابت غمشیز یاو
منا فکی دبفاوو بلبل جاعری کفل مس
فشتکداغ سفض ورکو نغی بیز سیدغمشیز
منغل سنیز بورریاعوکنسریاطیا نجلم
سوعا سنیز بورریاعوکنسریاطیا
بلبل منلا بابا مس تیشیز کفل شیز سوعا
نیغ سنیو بورریاعوکنسریاطیا کناغم
سنکرشفقدوفرکیبی مسن سفکی منوبیز
فشنس بلبل شینفیز نفضاطل شیز سلم
یاکخبا شیم عبس مذرا نای فنطوانا ضطل
نا فطل ذرنا کوبز یکو فم بعرز محمد
کشنس نی ادریس بیز عبد محیمن نرا ایف
وند یفنی نبا غس بز نس غرد مبرا یانقلاتم
سفکی نجی





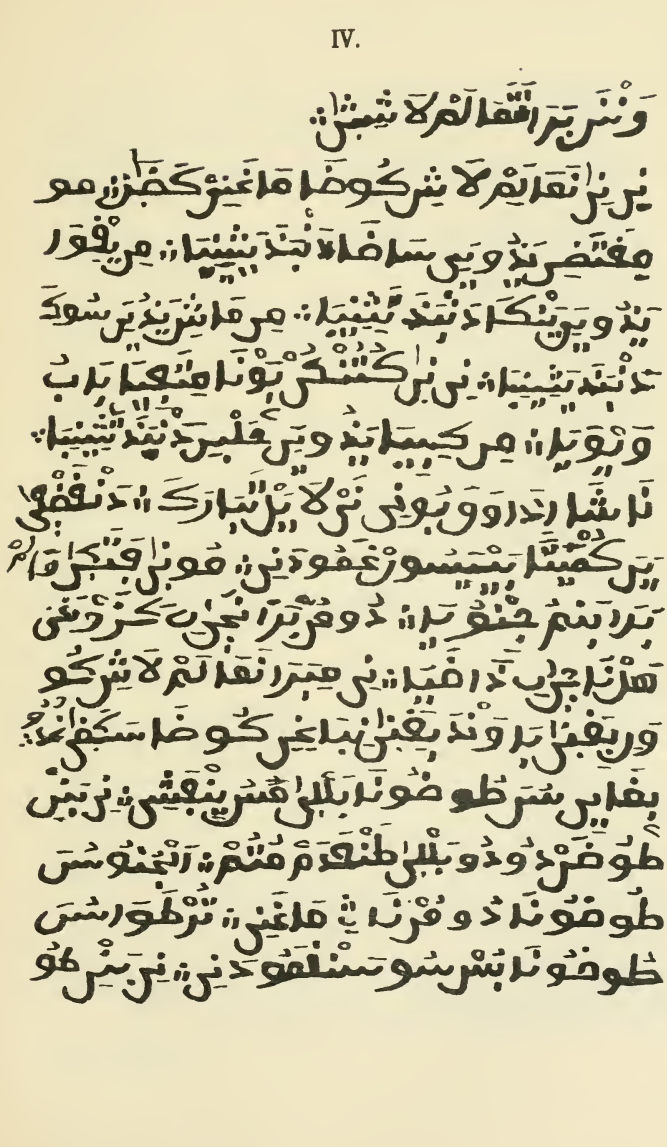


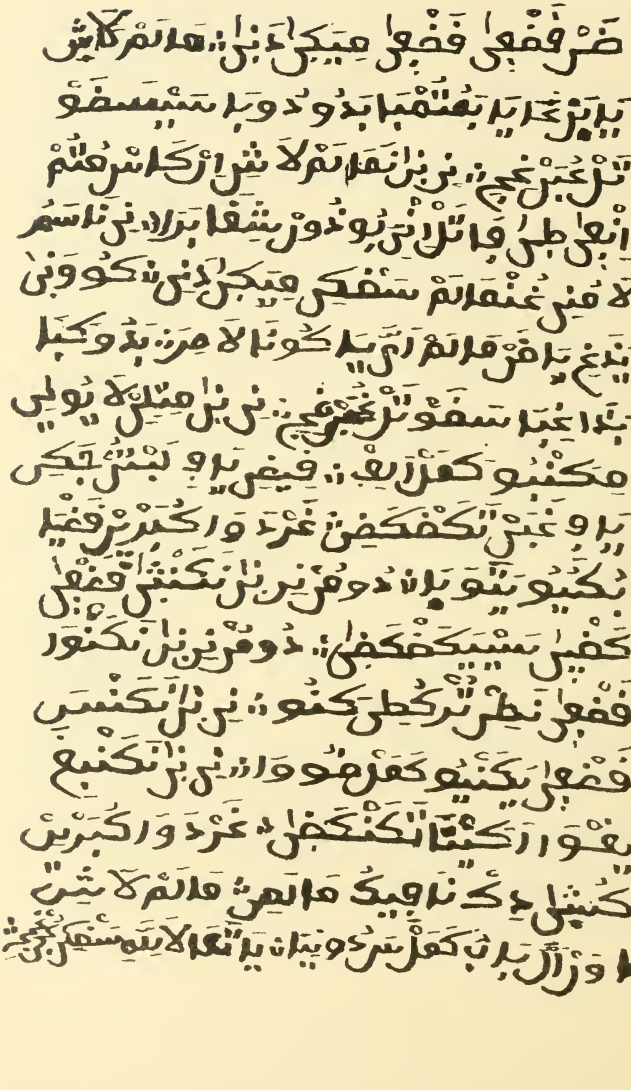
III.

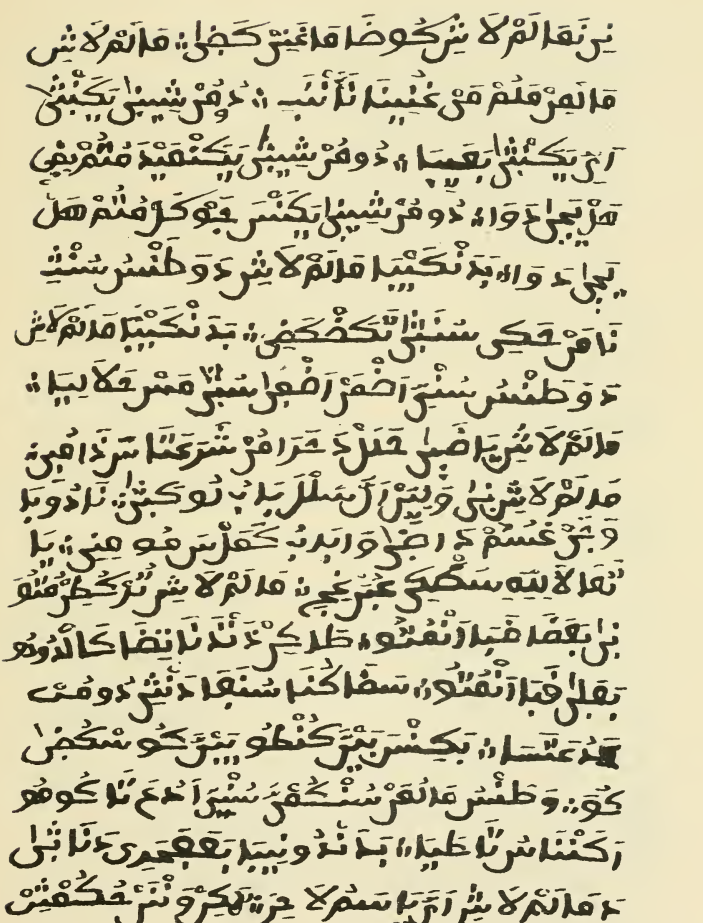


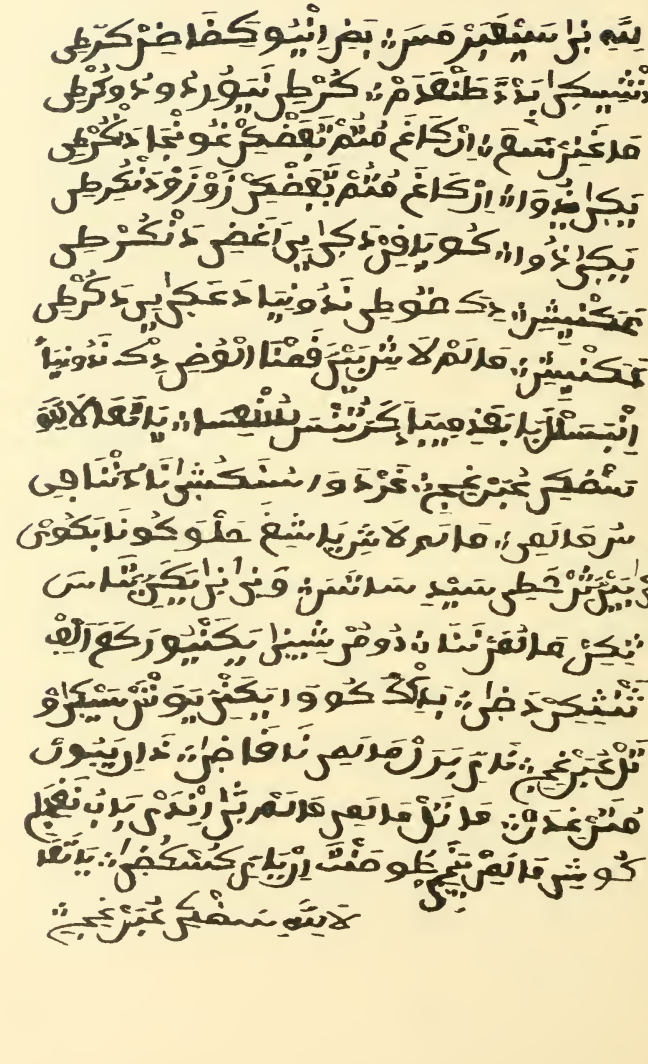
كو منى دندس غنينسر نس نرادرسير عبن عبد
دنينن اغنشبرا ؛ غردا وا ركبر ينر كبشى ازدكى
ابر البن فد منبو شر منغمر ؛ نر ما كبنا انككا
بر فكفتن عبن غجم ؛ نى ع ادبنر د ضفا سنبوءو
نشكبل ؛ ينه غلن نه رن ببرد وك الكربد دغى
غنلا ؛ كو منى ير د غنينسر نو فا فا ير غنشس
يد فما ير غنشر فتلوث ير غنشر نر ادر سيمى
نن نن غنشبرا ؛ نر نعد نم غنو نعد نم فعنكفو
رز ببراثر فريبو وع فو تر نكتغم ؛ يا نعولا
نته سضكر عبن غجم ؛ نى ادر سبنر نا نكففغ ندكمن
سفا كنا ؛ كو و غنر ياغ سضكر سنبكو
ندغتصسر ؛ مسر غضى غضرك برتا كذم فبد
حنككلا ؛ ذر طنذو نيا بنة ابن يكنذ و يكنوتن
ونذ كنبوع ولينا د فر شر شو فر شيى
سنغو نر ببن فو ثيلو انضلن د بذا ابر فبلا ؛

IV.









I.

Bittgesang des Amádu, zu dessen Gefolge mein Gewährsmann Mūsa (M.) gehörte.

Wónnaǹ bárę̄-l gęrdawá če,
Dies Bittlied das der Führer ist,
da su-ḱe yi a makarantá,
das sie tun machen in Schule,
su-na sā́mu-n abi-n či.
sie tun Erwerb den Sache der Essens[1].

Dies ist der Bittgesang von Chorführern der Fahrenden, den sie an einer (fremden) Schule vortragen; sie erwerben (dadurch) ihren Lebensunterhalt.

1. Bismillā́hi zā-ni im-fā́ṛa
» gehe ich, daß ich anfange
bára ḍa-n ta-mā́žira.
Bittlied Sohn der Schülerschaft.

1. In Gottes Namen geh' ich daran und stimme als Schüler das Bittlied an.

2. Da bara-n nan na-kan či
Mit Bittlied dem hier ich pflege essen
na-kan šá na-kan sán
ich pflege trinken ich pflege erwerben
[abé-n biki.
[Ding das Festes.

2. Mit dem Lied hier werd' ich gespeist und getränkt
und gewinne, was man
zum Fest mir schenkt.

1. a) *Bismillā́hi* ist der Eingang der Koransuren. Statt *im-fā́ṛa* (für *in-fā́ṛa*) würde der gewöhnliche Sprachgebrauch *fā́ṛawa* erfordern. — b) Der zweite Halbvers bietet Schwierigkeiten. Nach M. soll *ḍa-n ta-mā́žira* so viel sein wie *almā́žiri* Schüler, das aus dem arabischen *al mohājir* umgeformt ist und aus dem auch *mā́žira* gedeutet werden muß — ob als Plural mit fortgefallenem Artikel oder als Sachwort, gelang mir nicht festzustellen. Auch bezüglich der Stellung von *ḍa-n* im Satzgefüge bin ich nicht ganz sicher. Wäre es Genitiv, so müßte *bárę̄-l* für *bára* vorhergehen; es wird also als Apposition entweder auf das Subjekt oder auf das Objekt zu beziehen sein.

2. *San* ist verkürzt aus *sāmu* wie im HS. *saṅ* II 66, *sam* II 151. Wenn jemand ein Fest feiern will, etwa Hochzeit oder das Namensfest seines Kindes, so sammelt er Gaben.

---

[1] Diese Überschrift meines Gewährsmannes gilt der ganzen folgenden Reihe von Bittliedern, nicht bloß dem des Amádu (aus *Mohammadu*). Sie werden auch nicht nur vor auswärtigen Schulen vorgetragen, sondern überall, wo Gaben zu erwarten sind. *Makarantá* stammt aus dem Arabischen, dessen *ḳ* im H. gewöhnlich durch *k* vertreten wird, vgl. II 29, HS. I 34.

3. *Bára tă-fi nōma*
Bittlied es übertrifft Landbau
[*čĭwo,*
[(an) Schmerz,
dan nōma da súńkuyá,
weil Landbau mit Bücken,

3. Das Lied ist schwerer
als Feldarbeit;
denn bückt man sich auch
bei der Feldarbeit,

4. *nŏma ná da čĭwo-n*
Landbau tut mit Schmerz dem
[*zazá,*
[Kreuzes,
bára sai hažĭžiá.
Bittlied nur Verdrehung.

4. so daß man Schmerzen
im Kreuz aussteht:
das Lied macht gar den Kopf
[verdreht.

5. *Da-m mălęm mágaži-m*
Sohn der des Malem Erbe der des
[*mălęm*
[Malem
magaži-n ubá na-sa!
Erben des Vaters seinigen.

5. Sohn des Meisters, der Erbe des
[Meisters war,
der seines Vaters Beruf geerbt!

6. *Málęm né, ya-kan čé:*
Malem ist er pflegt sagen:
a-í—
[man mache —
ya-kan čé: ba á-ī ba.
er pflegt sagen: nicht man mache.

6. Der Meister ist es,
der spricht: es sei —
und der da spricht: es soll nicht
[sein.

3. Zu *tă-fi* vgl. HS. I 80. Zu *dan* vgl. Einl. *Mi. suńkúya* sich bücken.

4. a) Vor *na* fehlt in poetischer Kürze das Präfix wie HS. I 79. Bei Mi. heißt *zāza* Rost; hier ist es der Teil des Rückens, der beim Bücken weh tut. b) *Hajijía* ist bei Mi. Umdrehung, bei R. Trunkenheit, hier nach M. die Wirkung schwieriger Kopfarbeit: »als ging' mir ein Mühlrad im Kopfe herum.«

5. Das *mālam* (neben *mālęmi*) geschriebene Wort, das auf arab. *mo'állim* zurückgeht, wird je nach dem Grade der Reduzierung des unbetonten Vokals bald *mālęm*, bald *mālem*, bald *mālęm* gesprochen. Es bezeichnet nicht nur Gelehrte, sondern auch solche, die einem Gewerbe oder einem Orden vorstehen, und ist daher bald Meister, bald Lehrer, bald Geistlicher, bald Scheich zu übersetzen. Der angeredete Gelehrte wird als Sohn und Enkel eines solchen hingestellt. Seinen Beruf von den Vorfahren überkommen zu haben, verleiht dem Träger ein besonderes Gewicht, vgl. HS. II 10, wo dies sogar vom Trommelschläger gilt. *Ná-sa*, das selbständige Possessiv der 3. sg., schwindet, je mehr es sich dem vorhergehenden Wort unterordnet, zu *na-sa*, *nę-s*, bis zum Suffix *n-sa* zusammen.

7. *Mālęm mi-tiṛāk̲ę-l*
Malem habend Schlafstube die
[*Yasín,*
[Yasin,
mi-zauṛa-n Izawāḳa.
habend Schattenhalle die Izawaka.

7. Des Meisters Schlafraum ist Yasín,
sein Schulsaal Izawáḳa.

8. *Kṓwanę ya-zagí yāṛa-m*
Wer auch er schmäht Söhne die des
[*mālęm,*
[Malem,
ai ya-kwāna lāhira.
wirklich er ruht Jenseits.

8. Wer eines Meisters Kinder [schmäht,
fürwahr, der ruht bis zum jüngsten [Tag!

9. *Ba dāka ba, ba zāgi ba,*
Nicht schlagen, nicht schimpfen,
saṛáuta-l ùbaṅgíži.
Herrschaft die des Herrn.

9. Man schlägt (ihn) nicht,
man schilt (ihn) nicht,
es ist (allein) des Herrn Gericht.

10. *Māt̲ę-l mālemi abi-n*
Frau die des Malem Ding das
[*kíwo čí,*
[der Hut ist,
kada kṓwa yá-zagá-ta.
daß nicht wer auch er schmähe sie.

10. Des Meisters Frau ist bewahrt [davor,
daß jemand sie beschimpfe.

7. *Tiṛāka* (nicht bei R. u. Mi.) ist der Raum, in dem der Mālem schläft oder Gäste beherbergt, *záuṛe* die Schattenhalle. in der er mit seinen Schülern zusammensitzt, nach Mi. Eingangshalle eines Hüttenkomplexes. Zur Veränderung des Schlußvokals vor dem Artikel vgl. Einl. — *Yasín* heißt die 36. Sure des Koran, *Izawáḳa* ist bei den Haussa die Bezeichnung der 56. vgl. IV 7. In HS. II 32 heißt es: *Ni nā-ša yęzāwaḳa* ich trank *y.*, d. h. ich trank die in Wasser aufgelöste Schrift eines Zauberzettels jener Sure zum Schutz gegen den bösen Blick. Indem der Sänger diese Suren die vertrautesten Räume des Lehrers nennt, will er ihn nicht als gründlichen Kenner des Koran. sondern als Meister in der Verwendung zauberkräftiger Suren hinstellen.

8. a) Im Texte steht nur *kōwa*. Statt Kinder ist vielleicht auf Grund eines phraseologischen Gebrauchs von *yāṛa* zu übersetzen: Leute. b) Zu *ai* vgl. HS. I 164. *Ya-kwāna lāhira* er ruht bis zum jüngsten Tag, d. h. er ist des Todes.

9. *Úba-ù gíži*, eigentlich Vater des Hauses, steht häufig für Gott, wie *rabbi*, vgl. HS. I 28.

10. *Kíwo* ist bei Mi. Fütterung, Züchtung. hier das Hüten, so auch bei R.

11. Wónda ye-némi mā̆ṯ-l
Welcher er sucht Frau die des
[*mā̆l̥m,*
[Malem,
sai čiwutá ta-sa má-sa.
mir Krankheit seinige zu ihm.

11. Den, der des Meisters Frau begehrt,
[gehrt,
ereilt von ihm das Übel.

12. Ní ne gṛda ḳŭsa na
Ich bin Führer Nagel der des
[*mā̆l̥m,*
[Malem,
kŏmi sŏ ne-ḱe, a-ha-n!
was auch lieben ich tue, man gebe mir!

12. Ich bin des Meisters Chorwart
[Nagel;
so viel ich wünsche, gebe man mir!

13. Mālṃ yă-gaia mi-ni
Malem er hat gesagt zu mir
[*aya:*
[Spruch:
bṛi saumṯ-l šiga daua,
laß Furcht die Hineingehns Wildnis,

13. Der Meister hat mir
den Spruch verliehn:
»Laß ab von der Furcht,
in die Wildnis zu ziehn!

14. ba zăki bá, ba kŭṛa bá,
nicht Löwe, nicht Hyäne,
kóda ṛákumi-n daua.
ob auch Kamel das der Wildnis.

14. Nicht die Hyäne noch den Leuen,
selbst die Giraffe darfst du nicht scheuen.

15. Ba zā-ya čí-ka ba
Nicht geht er essen dich
[*dodó,*
[Spukgeist,
gṛdi-na, ubá-m bará.
Führer mein, Vater der Bittlieds.

15. noch wird dich fressen der ʿAfrīt,
mein Chorwart, Vater vom Bettellied!«

11. *Má-sa* bezieht sich auf *wónda*, *tá-sa* (aus *tă̆-sa*, als Possessivsuffix zu *-r-sa*, *l-sa* geworden, vgl. Anm. zu 5) auf den *Mālem*: die Krankheit des Malem, d. h. das Siechtum, das der Malem dem Übeltäter anflucht.

12. a) *Gṛda* steht poetisch für *gṛdi*. Indem der Chorführer sich den Beinamen (*kiṛāṛi*) Nagel gibt, will er ausdrücken, daß er seinem Meister ebenso unentbehrlich sei, wie dem Kasten der schließende Nagel, mithin weitgehende Freigebigkeit verdiene. b) Bemerkenswert ist die Umstellung *sŏ ne-ḱe* und die Kürzung *a-bá-n* aus *a-bă̆-ni*.

13. a) *Aya* (arab.) ist eigentlich Koranspruch. b) Mi. *sáunā* Furcht, Gefahr; R. gibt es irrig durch Mitleid wieder.

14. Auch der Huf der Giraffe wird sehr gefürchtet.

15. Der *dodo* entspricht dem arabischen *ʿAfrīt*, vgl. HS. I 161.

16. Mālęm nawá, mālęm nawá,
Malem meiniger, Malem meiniger,
mālęm-na, na annębi!
Malem mein, der des Propheten!

16. O Meister mein, o Meister mein,
mein Meister, Freund des Propheten!

17. Aiki-n mālęm ná-ka bi,
Werk das das malem ich befolge,
na-ka yí don in-sāmu
ich mache damit daß ich erlange
[*lāhira.*
[Jenseits.

17. Des Meisters Werke folg' ich
[nach,
ich schaffe, das Jenseits zu verdienen.

18. Faḍę-l mālęm ná-ka bi,
Rede die des malem ich befolge,
na-ka yi don in-sāmu lāhira.

18. Des Meisters Worte folg' ich
[nach,
ich schaffe, das Jenseits zu verdienen.

19. Da bara-ta na-kan čī
na-kan šā na-kan sán abę́-n biki.

19. Von dem Liede werd' ich
gespeist und getränkt
und gewinne, was man
zum Fest mir schenkt.

20. Mālęm, iṅ-gáia má-ka zanče,
Malem, daß ich sage zu dir Rede,
sa kunné ka-ḍauka-sa.
setze Ohr du nimm es.

20. Meister, laß mich ein Wort
[dir künden,
spitze dein Ohr und nimm es auf.

21. Mālęm, kā-i babbá-
Malem, du hast gemacht großen
[*m baḳó,*
[den Gast,
baḳǫ-n ḍa-n ta-māžíra,

21. Meister, dir ward ein gewich-
[tiger Gast,
ein Gast der fahrenden Schülerzunft,

22. ba baḳǫ-n haẓi-n
nicht Gast den Hirse des
[*dōki ba,*
[Pferdes,
baḳǫ-n ḍa-n ta-māžíra.

22. kein Gast, der Hirse heischt
[für's Pferd,
nur ein Gast, der der Schulzunft an-
[gehört.

16. *Na* vor *annebi* (arab.) bezeichnet die Angehörigkeit.

17 f. Der Sinn des im Singular ungewöhnlichen *ka* bedarf noch der Aufklärung. *Faḍá* ist Wort, Befehl.

19. Hier wiederholt sich V. 2; nur steht *bara-ta* mein Bittlied statt *bara-n nan* als Bittlied hier.

21. a) Zu *babbá* vgl. HS. I 21. — b) Zu *ḍa-n* usw. vgl. 1.

23. *Ba baḳo-n da kaṅ*
Nicht Gast welchem pflegt
[*gina žīgo*
[graben Pfosten
a ḳōfa-l gidá ba ne,
an Tür der Hauses ist,

23. Kein Gast ist's, dem man den
[Pferdepflock
eingraben muß an des Hauses Tor,

24. *ba baḳó-n da kan*
nicht Gast welchem pflegt
[*wá yeṅká*
[machen Schlachten
na ṛagó ya-kán ĕi ba.
das Widders er pflegt essen.

24. es ist kein Gast, für dessen
[Genuß
man einen Widder schlachten muß.

25. *Baḳó ne na mūdu mūdu*
Gast ist der Maß Maß
da kuḍḍi ḍaṛí ḍaṛí.
mit Geld 100 100.

25. Es ist ein Gast, dem man Korn
[zumißt,
das Maß zu hundert Kauri.

23. Vor *kaṅ* (für *kan*) fehlt in poetischer Kürze *a* man. Mi. *jīgo* Pfosten zum Aufhängen geschlachteten Viehs, Galgen, R. *jigo* Baum, an dem Fleisch zum Trocknen hängt, Pfosten, das Dach zu stützen. Balken am Ziehbrunnen, vgl. HS. II 145. Hier ist *žīgo* der Pfosten, an den man ein Pferd anbindet.

24. a) *Kan* für *a-kan* wie 23. Nach Mi. steht in der alten Sprache von Daura *wā* für *yi* machen, jedoch nur in Verbindung mit *ma*, also dem Dativ. Hier fehlt das Dativzeichen; aber das Relativ *n-da* steht in dativischem Sinne. Aus diesem verbalen *wa*, das wohl auch in HS. II 168f. vorliegt, dürfte sich die den Dativ von Personen bezeichnende Präposition *wa* (vgl. z. B. HS. I 7f., vor dem persönlichen Fürwort hingegen *ma*) mechanisiert haben, wie ja auch die Negation *ba* ursprünglich Zeitwort ist. b) Hinter *ṛagó* ist *n-da* zu ergänzen.

25. a) Mi. *mūdu*. R. *mud(d)u* Hohlmaß, nach R. aus Holz oder Metall, wohl europäischen Ursprungs (*modius*). Nach M. enthält es etwa vier Hände voll Getreide. — b) Hier und 186 steht *kuḍḍi*, 213 und an andern Stellen *kuḍi*; auch die Aussprache scheint zu schwanken. Erstere Form, aus *kurḍi* entstanden (vgl. IV 49), ist die ursprünglichere und läuft überdies nicht Gefahr, mit *kuḍi* Wanze verwechselt zu werden, vgl. HS. I 108 Anm. Das Wort bedeutet Geld im allgemeinen und steht hier speziell für Kaurimuschel (*wuṛi*), von der 100, am Maria-Theresientaler gemessen, etwa 10 Pfennig betragen. Die Wiederholung von *mūdu* und *ḍaṛi* hat distributiven Sinn.

26. Ni ne gerda ḳûsa na mălęm
mi-ḳi šăwara-l wuyá.
hassend Beratung die der Schwierigkeit.

26. Ich bin des Meisters Chor-
[wart Nagel
und liebe nicht die Umstände.

27. Bára tili, karatu žimḳi
Bittlied Haufen Lesen Handvoll
a wuṛi-ǹ gerdi mi-bára.
an Ort dem Führers habend Bittlied.

27. Ein Haufen Gesang,
eine Handvoll Wissen,
so steht's mit dem Führer
des Bettellieds.

28. Mātę-l mălemi mālem če,
Frau die Lehrers Lehrer ist,
indęï bă̆bu na giži:
wo nichts das Hauses:

28. Des Lehrers Frau
ist Lehrer zugleich,
wo es am Herrn des Hauses
[fehlt:

29. Káratú ta-na ḳ̊̆yawá,
Lesen sie tut Lehren,
sálla bābu ta-bá̤ṛi.
Gebet nichts sie läßt.
Chor:
Ya taāla lillâhi,
saṛiki ubaǹgiži!

29. Da unterrichtet sie im Lesen,
lehrt das Gebet ohn' Unterlaß.
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

30. Ni bá-n-na bárą-l
Ich nicht mein Bittlied das
[*ęa-ǹ kulú*
[Kinder der Kulu
kúlum sīfia bára.
immer morgens Bittlied.

30. Ich singe nicht wie die Klipp-
[schüler
tagtäglich morgens mein Bittlied.

26. a) Die erste Zeile s. 12. b) Zu *šăwara* (arab.) vgl. HS. I 173.

27. a) Mi. *tuli* Haufen, vgl. HL. 27 u. 29. *Karatu* Lesen, ein aus dem Kanuri (Infinitiv-Endung *tu*) überkommenes arabisches Lehnwort, bezeichnet auch die gesamte Schulweisheit und jedes Studium; bezüglich des *k* vgl. Anm. zur Überschrift dieses Liedes. Mi. *jimki* (also mit *k*) = Handvoll. b) Zu *wuṛi* vgl. HS. I 30, II 84.

28. *Indęï*, bei Mi. *inda*, ist das relativische »wo«. Dieser Satz scheint ἀπὸ κοινοῦ zu stehen. *Giži* ist die Nebenform von *gidá*, die in *uba-n giži* Hausherr vorliegt. Bei *na* vermag ich, wie in HS. II 165, nicht zu entscheiden, ob es, wie meine Übersetzung voraussetzt, demonstrativ oder das um sein Präfix poetisch verkürzte Hilfsverb *na* ist; im letzteren Falle wäre *bă̆bu* Subjekt: wo nichts zu Hause ist.

29. M. schreibt *salla* mit *ṣ*, die arabische Herkunft zu kennzeichnen; gesprochen wird es im H. mit *s*, 120 auch so geschrieben. *Káratú* s. 27.

30. Zu *bá-n-na* als substantivischem Inf. mit Possessivsuffix vgl. HS. I 80. *Ęa-ǹ kulú* sind die kleinen Abc-Schützen, die jeden Morgen betteln gehen, vgl. Einleitung. Die Bedeutung von *kulú* konnte mir M. nicht angeben.

31. Mātę̱-l mālemi da ḱē da
Frau die Lehrers sowohl du als
[iyālę̱-ṅ-ki
[Familie dein
barka da šēkáṛa,
Segen mit Jahr,

31. Dir, Frau des Lehrers,
wie deinem Haus
sei dieses Jahr gesegnet,

32. domi-n šēkáṛa kwaná če!
damit Jahr Tag ist,
kuma bárka da arźíki!
wieder Segen mit Ansehn.

32. auf daß es verfließe wie ein
[Tag!
Nochmals Segen und Ansehn!

33. In kā-ga tágua na
Wenn du siehst Kamelstute tut
kūka,
[schreien,
mi-baiko-n čīā́wa tá-gani,
Schenker den Krauts sie sieht,
gerdi yā-ga mā́lemi.
Chorführer er sieht Lehrer.

33. Wie man die Kamelin knurren
[sieht,
sobald sie den Spender des Krauts
[erblickt,
so schaut der Chorwart den Meister
[an.

34. I-na bára ki-na dū́bi-
Ich tue Bittlied, du tust schauen
[na,
[mein,
ko ba zā́-ki bā-ni ba?
ob nicht gehst du geben mir?

34. Ich singe mein Lied,
und du siehst mich an:
werde ich etwas von dir
[empfahn?

35. Wǫ́nnan tā-bā́-ni, wǫ́nnan
Diese sie gab mir, diese
[tā-bā́-ni,
[sie gab mir,
sauṛa ḱē nę́-ke žiṛa.
Rest du ich tue warten.

35. Die da und die da
hat mir gegeben,
nur auf dich hier wart' ich noch.

31 f. *Iyāla* (bei Mi. *iyāli*), *barka*, *arziki* sind arabischen Ursprungs. Das letzte bedeutet im H. nach Mi. Reichtum, Wohlstand, nach M. mehr Ansehen, allgemeine Achtung.

33. *In* ist arabisch; das Tempus von Bedingungs- und Folgesatz ist im H. das Prät. wie im Arabischen. *Ga* ist die verkürzte Stammform für *gani*. *Na* steht poetisch für *ta-na*. vgl. 4. *Kūka* ist das behagliche Grunzen. Mi. *baiko* Gabe, Geschenk.

34. *Amadu*, vor dem Hause des Lehrers singend, wendet sich hier an eine der Zuhörerinnen auf der Straße. Vgl. 35.

36. Mālęm yā-fi ḳareę́fi-n
Lehrer er übertrifft Stärke die der
[*zā́yi*
[Schmähung
koda bā́bu ná giži.
ob auch nichts Haus.

36. Der Meister steht hoch über
[jedem Schimpf,
und wenn auch nichts im Hause ist.

37. Mālęm mi-taṛā́ḳa-l Yasín,
mi-zauṛa-n Zawā́ḳa.

37. Des Meisters Schlafraum ist
[Yasin,
sein Schulsaal ist Zawā́ḳa.

38. Mālęm né, ya-kan če: a-í —
ya-kan če: ba á-yi ba.

Chor:
Ya taā́la lillā́hi,
sáṛiki ubaṅgiži!

38. Er ist der Meister,
er spricht: es sei —
oder er spricht: es soll nicht sein.
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

39. Ni nā-sāba bára
Ich ich bin gewohnt Bittlied
[*da-m mālęm,*
[Sohn der Lehrers,
bára bá-t-ta mu-n wuyá.
Bittlied nicht es zu mir Schwierigkeit.

39. Als Lehrersohn bin ich
ans Bittlied gewöhnt,
das Bittlied macht mir keine
[Not.

40. Almā́žiri mutum da
Schüler Mensch mit
[*zúmęntá*
[Verwandtschaft
kúlum gáisua yę́-ké.
immer grüßen er tut.

40. Ein Schüler hält die Freund-
[schaft hoch,
er grüßt sie immer wieder.

36. Zu *na giži*, vgl. 28 Anm. Während sich dort der Sinn aus dem Zusammenhang ergab, ist es hier aus der poetisch abgekürzten Ausdrucksweise nicht ersichtlich, ob das, was im Hause fehlt, der Herr oder die Mittel sind. Es liegt näher, das letztere anzunehmen. Andernfalls wäre zu übersetzen: auch wenn er nicht zu Hause ist. Über die Präteritalform von *fi* vgl. HS. I 80.

37 ist eine Wiederholung von 7; nur steht hier *taṛāḳa-l* für *tiṛākę-l* und *Zawā́ḳa* für *Izawáḳa.*

38 ist gleich 6.

39. Zu *bá-t-ta* (aus *ba-ta-ta*) vgl. *ba-n-na* 30, HS. I 80. *Mu-n* ist aus *mi-ni*, doch wohl dem Rhythmus zu Liebe, verkürzt und im Vokal dem folgenden angeglichen.

40. Mi. *zúmuntā* Verwandtschaft, Landsmannschaft von *zumu* Bruder, Stammesgenosse, Landsmann.

41. Ḍa-n almāžiri-ñ-ku ná
Sohn des Schülers eures der
[*baṛá*
[vorigen Jahrs
bána ma ga-ši yā-záka.
heuer auch sich ihn er ist gekommen.

41. Vom Vorjahr euer Schülerlein
stellt sich auch heuer bei euch
[ein.

42. I-na bára, bá na-yí ba
Ich tue Bittlied, nicht ich mache
[*zančé,*
[Gespräch,
sái-ko nā̆-i
außer ob ich habe gemacht
[*nā-yáma.*
[ich habe vollendet.

42. Doch singe ich,
so red' ich nicht —
erst wenn ich ausgesungen.

43. Mi-gida da kai da
Hausherr sowohl du als
[*iyalá-ñ-ka*
[Familie dein
barka da šēkáṛa!
Segen mit Jahr!

43. Dir, Hausherr, und den Dei-
[nigen
sei dieses Jahr gesegnet!

44. Wǫnnan mi-gida wǫli-n
Dieser Hausherr Vertrauter der
[*Alla ne,*
[Gottes ist,
wǫli-na na annḗbi.
Freund mein der des Propheten.

44. Der Hausherr hier ist Gottes
[Freund,
mein Freund und des Propheten.

45. Mi-gida ba ye-i
Hausherr nicht er macht
[*rōa ba,*
[Geiz,
sai-ko bā̆bu ná giži.
außer ob nichts Haus.

45. Der Hausherr übt nicht
[Knickerei,
es wäre denn nichts im Hause.

41. *Ḍa* gibt hier dem folgenden Wort Diminutivcharakter. Gemeint ist der Sänger selbst. *Baṛa*, durch sein *ṛ* von *bára* »Bittlied« unterschieden, heißt eigentlich »das vorige Jahr«, kann aber nach M. auch »die vorige Woche«, ja sogar »gestern« bedeuten, wie *bana* »heuer« auch »diese Woche« und »heute«.

42. Zu *gáma* vgl. HS. 1 59.

43 entspricht 31.

44. *Wǫli*, bei Mi. *waliyi*, ist die dem Arabischen entnommene Bezeichnung für den, der zu Gott in besonderem Verhältnis steht.

45. Zu *bā̆bu na giži* vgl. 36 Anm.

46. Mai-ɣōa ba ya-šī
Habend Geiz nicht er höre
[*bara-tá ba,*
[Lied mein,
sai nā-yí
nur ich hätte gemacht
[*nā-wūče.*
[ich ginge vorbei.

46. Ein Geizhals bekäme mein Lied
[nicht zu hören;
ich schlösse's und zöge weiter.

47. Ni almāžiri-n ɛa-n
Ich Schüler der Kinder des
[*saɲiki:*
[Königs:
da tāsa nɛ-ke bara.
mit Becken ich tue Bittlied.

47. Ich bin ein Fahrender prinz-
[licher Art:
mit Becken tu ich den Bittgang.

48. In-bar bara
daß ich lasse Bittlied
[*in-žé in-či miné?*
[daß ich gehe daß ich esse was?
miné za-in žé in-či?
was gehe daß ich gehn daß ich esse?

48. Wie fänd' ich anstatt mit dem
Bittlied mein Brot?
Wie sollte ich Nahrung suchen?

49. Ni ne na mālɛm Mūsa,
Ich bin der des Malem Mūsa
na mālɛm Habubúkar.

49. Bin Schüler vom Meister Mūsa,
vom Meister Abu Bekr.

46. Ich deute den 2. Halbvers als Folge eines zu ergänzenden Bedingungssatzes: »wenn ein Geizhals mich (etwa beim Nachbar) hören wollte« (vgl. 33 Anm.). Ob der 1. Halbvers ebenso zu verstehen ist oder prohibitiv (»der Geizige trachte nicht mein Lied zu hören«), gelang mir nicht festzustellen. Der ersteren Auffassung gibt die freiere Übersetzung, der zweiten die Interlinearversion Ausdruck. *Mai-ɣōa* hat ausnahmsweise das Präfix der übrigen H-Dialekte.

47. *Tāsa*, wohl europäischer Herkunft (vgl. 25 *mūdu*), ist nach M. ein kupfernes Becken, nach Mi. Pfanne, Wanne, metallenes Becken, nach R. Tasse, Schale, Flasche. Andere Schüler sammeln den Obolus *da ƙwoɣia* d. h. in der Kalebasse.

48. Der nur am Präfix der 1. sg. (*in* für *na*, vgl. HS. I 63) ausgeprägte Konjunktiv hat hier dubitativen Sinn. Das Fragewort *miné* ist Objekt zu *či*.

49. *Na* vor *mālɛm* deutet auf den Jünger oder Schüler.

50. Im bára ta-na mi-ni zā́fi,
Wenn Bittlied es tut zu mir Hitze,

da sáta ná-kan gama.
mit Diebstahl ich pflege vollbringen.

50. Fällt's mit dem Bittlied mir zu [schwer,
ergänze ich's durch Diebstahl.

51. Ḍaukó ba-ní, ḍaukó ba-ní,
Hole gib mir, hole gib mir.
ḍaukó ba-n ta annḗbi!
hole gib mir die des Propheten!

51. O hole und gib mir, hole und [gib,
gib mir des Propheten Spende!

52. Bára nṓma n mālḛm,
Bittlied Landbau der des Malem,
nōma bābu zámbaṛe.
Landbau nichts Lücke.

52. Das Bittlied ist Feldbau des [Lehrers,
ein Feldbau ohne leeren Fleck.

53. Da sanússanu nōma-m
Mit Gemächlichkeit Feldbau der [*mālḛm*
[des Malem
nōma bābu zámbaṛé.

53. Des Lehrers Feldbau geschieht [mit Bedacht,
ist Feldbau ohne leeren Fleck.

54. Nōma da zambaṛe wohála né,
Feldbau mit Lücke Qual ist.
čiāwa ya-kan dḛ́da.
Kraut es pflegt hinzufügen.

54. Feldbau mit Lücken ist ein [Graus;
sie füllt zumeist das Unkraut aus.

55. Domin bára na-žé-ni
Wegen Bittlieds ich ging ich
[*Kazáuṛei,*
[(nach) Kazaurei,
hal nā́-že ḳaseḛ-l Káno.
bis ich ging (nach) Land dem Kano.

55. Ich ging nach Kazáurei zum [Bittgang,
ging bis zum Lande Kano.

50. Im Text steht statt *zā́fi* Hitze *čiwo* Schmerz, Übel. In übertragenem Sinne bedeutet beides ein Übermaß von *wuyá* Schwierigkeit. *Im* ist arab. *in*, dem folgenden *b* angeglichen. Liegt hier irrealer Bedingungssatz vor? Zu *gama* vgl. 42. Vollbringen heißt hier den unzureichenden Ertrag des Bittliedes ergänzen.

51. *Ba-n* vgl. 12. Mit *ta* ist *sadaka* (vgl. 121) die Gabe des Propheten. d. h. Almosen, gemeint.

52. Mi. *tsánbarē* unvollständige, ungenaue, halbe Arbeit.

53. *Sanu* oder *sanú sanu*, in welcher Verdopplung der gestoßene Absatz der Tonsilbe das folgende *s* gern wie hier verdoppelt, ist der gewöhnliche H.-Gruß und entspricht in seinem Sinne unserm Adverb gemach (vgl. den Tirolergruß »Zeit lassen«); hier etwa: Bedachtsamkeit.

55. a) Zu *na-žé-ni* s. Einl. über den Dialekt. b) *Hal* ist die dialektische Nebenform von *har*, das auf arab. *ḥatta* zurückgehn dürfte.

56. Mālęm yā-bā-ni ăyę-l
Lehrer er gab mir Spruch den
[*Yasín,*
[von Yasin,
ba-n-na zọṛó-n šiga bára,
nicht mein Furcht die Eingehns Bittlied,

56. Der Meister gab mir den Spruch
[von Yasin,
da scheu' ich mich nicht, auf den
[Bettel zu ziehn,

57. ba Haḍéža ba Gobir ba
nicht Hadeża nicht Gobir
koda čaṅ ḳasę-l Káno.
ob auch dort Land das Kano.

57. nicht nach Haḍēża noch nach
[Gobir,
selbst dort ins Kanogebiet hinein.

58. Ni ne na Gérba na
Ich bin der des Gerba der der
[*Kandé,*
[Kande,
bá-n-na zọṛó-n šiya bara.

58. Ich Bruder des Gerba und der
[Kandé,
ich scheue mich nicht, auf den Bettel
[zu gehn.

59. Da bára na-žé-ni
Mit Bittlied ich ging ich nach
[*Katăgum*
[Katagum
hállē ḳáse-l Báibayi,
bis zu Land dem Baibayi,
hálle dan ḳáse-l Gumęl,
bis zu Land dem Gumel,

59. Mit dem Lied zog ich nach
[Katágum
bis hin zum Sklavenland,
bis hin zum Lande von Gumęl,

60. ni mi-bára na
Ich habend Bittlied der des
[*mālęm Ómar,*
[Malem Omar,
na mālęm Abu Bákar.

60. ich der Sänger des Meisters
[Omar,
des Meisters Abu Bekr.

56. a) *Yasín* s. 7. Es handelt sich um einen Spruch jener Sure, der als Zauberformel verwendet wird. b) *Ban-na* s. 30.

58. *Na* vor einem Namen bedeutet in der Regel den Bruder des oder der Genannten, vgl. HS. I 4. *Kandé* wird ein nach 2 oder 3 Knaben geborenes Mädchen geheißen. Der Schluß ist wie in 56.

59. *Bayí*, Plur. von *bāwa* Sklave, ist in seiner Verdopplung Name eines Landstrichs, der die Heidenvölker zwischen Bornu und den Haussaländern beherbergt. Von beiden Seiten werden Sklavenjagden gegen sie unternommen; vgl. den Zug gegen die *Bédde* Bornulied VII. *Dan* in der 3. Verszeile ist mir ein Rätsel (für *don* wegen?). *Hallē* oder *halle*, nicht bei Mi. und R., heißt bis und wird eine Erweiterung des gleichbedeutenden *hal* sein, s. 55.

60. *Na* deutet hier wohl nicht auf einen Bruder nach 58, sondern auf *mi-bára* zurück.

61. Domin bára na-samu
Wegen Bittlied ich erwarb
[bodíɣua,
[Jungfrau,
ta-na čaṅ a ẓaṅgaia,
sie ist dort in Umfriedigung,

61. Mit dem Bittlied gewann ich
ein Mädchen zur Frau,
sie weilt daheim dort im Hofe;

62. tā-zṓ-ta ko ba
(ob) sie kam sie oder nicht
[ta-zó ba,
[sie kommt,
ko tā-ẓaṅgaye a čaṅ.
ob sie im Hof weilt in dort.

62. sie mag gekommen sein
oder auch nicht.
mag auch im Hof dort geblieben
[sein.

63. Ni mi-bára dágazáu,
Ich habend Bittlied Dágazáu,
bára ḍa-n ta-māžira.

Chor:
Ya taāla lillāhi.
sáriki ubaṅgiži!

63. Ich bin der Sänger Isegrim,
der Sänger des Bettelliedes.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

64. Ḳeaukeāwa miži-n ɕa-m
Schön Mann der Kinder
[mātá,
[der Frauen,
ko wṍni bi-gané-ni ba?
ob anderer nicht er sah mich?

64. Ich bin der Mädchen Schatz.
[bin schön,
hat jemand mich noch nicht gesehn?

61. Er behauptet, mit seinem Gesange Herz und Hand eines Mädchens erobert zu haben; das folgende ist Erwiderung auf die ungläubige Frage, wo seine Frau denn sei. *Zaṅgáia*, das Mi. (*tsangáya*) durch Grashütte wiedergibt, ist nach M. die unbedeckte Gras- oder Rohrumfriedigung, innerhalb welcher die Schüler leben und in der auch die Hütte der jungen Frau sich befinden würde.

62. Zu *tā-zō-ta* vgl. 55 und Einl. Dieser Vers ist ein Beleg dafür, daß ein negiertes Zeitwort keine Präteritalform hat; denn es gehört hier derselben Zeit an wie das vorhergehende Prät. *Ẓaṅgaye* entspricht dem *ẓaṅgaia* des vorigen Verses als Zeitwort. Der Sänger macht sich über den Zweifel der Zuhörer lustig, indem er es unbestimmt läßt, wo die Frau sich aufhalte, nämlich ob sie seiner Erlaubnis entsprechend in seiner Abwesenheit zu ihrer in der Nähe wohnenden Mutter gekommen oder ob sie zu Hause geblieben sei.

63. *Dagazáu* ist ein die unheimliche Kraft ausdrückender Beiname der Hyäne, dessen Charakter ich durch das nächstliegende Epitheton unsrer Tiersage wiederzugeben versuche. Zum 2. Halbvers vgl. 1; vor seinem *bara* dürfte das *mi-* des ersten zu ergänzen sein.

64.a) *Ḳeaukeāwa*, die Verdopplung von *ḳeau*, *ḳeāwa* »Schönheit«, ist Eigenschaftswort = *mi-ḳeáu*, vgl. HS. I 164. *ɕa-m-mātá* »Kinder der Frauen« bedeutet junge Mädchen; vgl. HS. I 165. b) *Bi* ist zusammengezogen aus *ba i-* für *ba ya* oder *ba yā-*.

65. Wǫnda bí-ganę́-ni ba
Welcher nicht er sah mich,
ga-ní, ni ne gę́rdi
sieh mich, ich bin Führer
[*mi-bara.*
[habend Bittlied.

65. Wer mich noch nicht sah.
schaue mich an,
ich bin der Chorwart, der Bitt-
[liedsmann.

66. Akǫ́i Fulǎfula, akǫ́i Fullani
Es gibt Fuláfula, es gibt Fullani
mu mu-n-sán-su mu-n-ṛabi.
wir wir kennen sie wir trennten.

66. Fuláfula gibt's und Fullani,
wir kennen und unterscheiden sie.

67. Wǫnda bá-ši sǎnia ko
Welcher nicht er Kuh oder
[*kazá,*
[Huhn,
ai ši ne Fulǎfula.
wahrlich er ist Fuláfula.

67. Wer ohne Kuh, ohne Henne gar,
ist ein Fuláfula fürwahr!

68. Domin ši bá ⁀iya-ži
Denn er nicht er höre
[*bára-ta bá,*
[Bittlied mein,
sai-ko nā-yí
nur ob ich hätte gemacht
[*nā-wǔče.*
[ich ginge vorbei.

68. Denn er vernähme mein Bitt-
[lied nie;
ich schlösse's und zöge weiter.

69. Mẹziači-n da ba-ši
Armer welcher nicht er
[*abi-n bā-ka.*
[Ding das geben dir,
sai ḍa-ṅ kaṛe-ṅ faḍá.
nur Sohn der Hundes des Zanks.

69. Der Arme, der nichts dir gibt
[zum Lohn,
ist nur ein zänkischer Hundesohn.

65. Hinter diesem Verse ist im Text der 30. wiederholt.

66. Diese Unterscheidung zwischen schlechten und guten Fulbe ist sprichwörtlich, vgl. HS. I 150 Anm. In HS. I 134, 140 wurde *Fulani* (mit einem *l*) geschrieben. Zu dem Präteritum der 2. Verszeile vgl. HS. I 80.

67. In Prosa stünde *ba ši da sānia* usw. Zu *ai* vgl. 8 und HS. I 164.

68. Zur Konstruktion vgl. Anm. zu 46. In *bá⁀iya* vereinigt sich der beim Übergang zu *y* entstandene Gleitvokal *i* mit dem *a* zu einem deutlichen Diphthong.

69. Das erste Wort lautet meist *maziači*, vgl. HS. I 144. Mi. schreibt *ma-tsiyatshi* und leitet es von *tsiyā* Armut ab (existiert dies Wort?). In Prosa würde die erste Zeile von *ba-ši* ab lauten: *da abi-n da ya-bā-ka.*

70. Ḳ̊ūlẹma ba ta-ži
Geizige nicht sie höre
[*bára-ta ba,*
[Bittlied mein,
sai nā-yi nā-wṻče.

70. Die Geizige hörte mein Bittlied nie,
ich schlösse's und zöge weiter.

71. Tafiá sái fataḱé-ǹ
Reisen nur Kaufleute die
[*Gọnžá,*
[Gọnžá.
nṓma sai saṛaki-n nōmá,
Feldbau nur Könige die Feldbaus,
bara sai ḍa-n ta-māžíra.

71. Im Reisen sind Gonža-Händler groß,
im Landbau sind's die Gutsherrn bloß,
im Bittlied fahrende Schüler.

72. Ni ne ḍa-n ta-ma-
Ich bin Sohn der der Schüler-
[*žíra dōdó,*
[schaft Spukgeist,
kṓmi so nẹ-ḱe a-bá-n!

72. Ich bin der fahrende Schüler Afrit;
so viel ich wünsche, gebe man mir!

73. Daudáua wala bẹrkono
Klöße oder Pfeffer
koda yắkua a-bá-u.
ob auch yakua, man gebe mir.

73. Ḍọṛṓa-Klöße, mit Pfeffer gewürzt,
sei's auch mit yákua, gebe man mir!

70. *Ḳ̊ūlẹma*, das sich bei Mi. und R. nicht findet, bezeichnet nach M. eine geizige Frau. Das entsprechende Maskulinum lautet nach ihm *Ḳ̊ūlímí*, s. II 16. Von der Konstruktion gilt wie in 68 das zu 46 Vermerkte. Hinter 70 wiederholt der Text die Verse 3 und 4.

71. R. *fatake* Kaufleute, auch im Nupe; vgl. dazu im Bornu *fetkē* Waren bei Barth = *pátkē* bei Koelle. Dies Wort, von dem im H. *fatáuci* Handel abgeleitet ist, scheint dem ganzen westlichen Sudan anzugehören. *Gọnža*, ein Landstrich oberhalb der Goldküste, erzeugt die Kolanuß. Zur letzten Zeile vgl. Vers 1.

72. Zu *ḍa-n* usw. vgl. 1, zu *dōdó* vgl. 15; die 2. Zeile s. 12.

73. *Daudáua* sind Klöße, die aus den Früchten des *Ḍọṛọa*-Baumes (*Parkia biglobosa*) bereitet werden, vgl. H.-Sprichw. 8. Anm. *Wala* entstammt dem Arabischen. *Yakua* ist nach Mi. ein Kraut von der Gattung der Malvazeen, aus dessen Blättern Brühe bereitet wird.

74. Ni mi-bára na
Ich habend Bittlied der des
[mālem Žatáu,
[Malem Žatau,
na mālem ḳafa-ń káro,
der des Malem Horn das Stoßes,

74. Ich bin der Sänger vom Meister
[Rot,
der Sänger vom Meister Stoßhorn,

75. sabó na bára
Gewöhnung die Bittlieds
[dágazáu,
[Dagazau,
bara ḍa-n ta-māžára.

75. bin Isegrim, mit dem Bittlied
[vertraut,
dem Liede des fahrenden Schülers.

76. Ni na-i tambáiyę-l-ku,
Ich ich machte Frage eure,
[samaṛi:
[Burschen:
wǫnné ne gęrdi Amádu?
welcher ist Chorführer Amadu?

76. Ich legte euch Burschen die
[Frage vor:
Wie ist der Chorwart Amádu?

77. Ni na-i tambáiyę-l ḳa-m mātá:
wǫnné ne gęrdi Amádu!

77. Ich legte den Mädchen die
[Frage vor:
Wie ist der Chorwart Amádu?

78. Su-n-če: Mi-dōgǫ-n
Sie haben gesagt: Habend lang
[wŭya ya takanḍa,
[den Hals wie Zuckerrohr,
ši ne gęrdi Amádu.

78. Sie sagten: Langhalsig wie
[Zuckerrohr,
das ist der Chorwart Amádu!

74. a) *Žatáu*, gleichbedeutend mit *žažá* rötlich, ist ein Beiname, der der lichteren Hautfarbe gilt im Gegensatz zur schwarzen. b) In *ḳafo* Horn hat sich *o* entweder dem folgenden Vokal angeglichen oder vor *n* geöffnet. Beide Beinamen gelten demselben Meister, wohl einem der 49 und 60 genannten.

75. a) *Sabó* ist wohl poetische Kürze für *mi-sabo* gewöhnt; vgl. 39 *nā-sāba*. b) Die 2. Zeile s. 1, *dágazáu* s. 63.

76. a) Über die Wandlung des Schluß-*a* von *tambaiya* vor *l* s. Einl. b) Dem *nn* M.'s in *wǫnne* und *wǫnnan* entspricht bei Mi. und R. ein einfaches.

77. *Ḳa-m mātá* s. 64.

78. Der dem Zuckerrohr vergleichbare lange Hals ist ein Hauptbestandteil männlicher Schönheit. *Su-n-če*, das dem Verse eine ungewöhnliche Ausdehnung gibt, ist wohl nur ein erklärender Zusatz des Gewährsmannes.

79. Ni bá-n-na báre-l kaŋkắre
Ich nicht mein Bittlied das des
da báka bắbu zirkia.
mit Bogen nichts Sehne

79. Mein Bittlied ist nicht für den [Schlucker.
deß Bogen keine Sehne hat.

80. Ni bá-n-na báre-l méziači-n
da ba zắ-ya bắ-ni bá.
welcher nicht geht er geben mir.

80. Mein Bittlied ist nicht für den [Habenichts.
der mir ja doch nichts geben wird.

81. Ni bá-n-na sáida karefi
Ich nicht mein Verkaufen Kraft
[*bắši.*
[Schuld.
in-kómo in-šá
daß ich kehre zurück, daß ich trinke
[*wuyá.*
[Schwierigkeit.

81. Ich verkaufe die Kunst nicht [auf Kredit,
rückkehrend ihn mühsam einzuziehn.

82. Ni bá-n-na sáida bắba
Ich nicht mein Verkaufen Indigo
[*a Rigá,*
[in Riga,
domin bá-ši árziki.
denn nicht es Besitz.

Chor:
ya taala lillắhi
sariki ubaŋgiži!

82. Ich verkaufe in Riga nicht [Indigo;
denn es kommt nichts dabei heraus.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

79. a) *Kaŋkắre*, das synonym mit *maziači* oder *tálaka* »ärmlich« sein soll, findet sich weder bei Mi. noch bei R. und gibt zur Deutung des ursprünglichen Sinnes keinen Anhalt. Die Länge des zweiten *a* verbietet das Wort als *ka-ŋ kare* Hundskopf zu deuten; auch hat es wegen des abweichenden *k* nichts mit *kaŋkara* zu tun. Wie *kaŋkara-m* (wegen des letzten *a* vor *n* vgl. Einl.) *maziači* im Sinne von »armer Schlucker«, wird laut M. noch die Verbindung *kuntukúru-m maziači* gebraucht. *Kuntukúru* ist nach Mi. eigentlich eine kleine Trommel mit nur einem Trommelfell; sie würde den in der Einleitung zu HS. genannten 7 Trommelformen noch anzureihen sein. b) »Mit Bogen ohne Sehne« ist ein Bild für jemand, der nichts zu geben hat.

80. *Méziači* s. 69. Das Relativ-*n da* verteilt sich hier auf beide Zeilen.

82. *Rigá*, sonst Tobe, soll der Name für jede beliebige Stadt der Fulbe sein; bei ihnen gibt es keine Färbereien.

83. *Ni nā-gíṛma nắ-ƒi*
Ich ich bin groß geworden ich
[*kárɛ̰ƒi-n yā̰ro*
[übertreffe Stärke die des Knaben
sai kakắ-n uba ná-sa.
bis Großvater der Vater seines.

83. Ich wuchs über das, was als [Kind ich gekonnt,
so hoch als wär' ich sein Urgroßvater.

84. *Ni ne kuñkúṛu*
Ich bin Schildkröte
[*danfaṛiki*
[zusammengeschmiegt
mi-ƙwáṛia kamḛ-l
habend Kalebasse Gleichheit die
[*ƙaši.*
[von Knochen.

84. Die Schildkröte bin ich, zu- [sammengepreßt,
mit der Kalebasse so knochenfest.

85. *Ni mi-káuda bará, mi-kas*
Ich wegrückend Ziel, tötend
[*kaiƒi,*
[Schneide,
mi-táuṛi kamḛ-l
habend Härte Gleichheit die
[*ƙaši.*
[von Knochen.

85. Ich verrücke das Ziel und [stumpfe die Spitze,
weil ich des Knochens Härte besitze.

86. *Gérdawa su-na yi-n*
Chorführer sie tun Machen das
[*kušé*
[Neides
domin gérdi Amádu.

86. Die Führer der Fahrenden sind [voll Neid
um des Chorwarts Amádu willen.

87. *Ɓa-ni mātá su-na yi-n*
Mädchen sie tun Machen das
[*kíši*
[der Eifersucht
domin gérdi Amádu.

87. Die Mädchen plagt die Eifer- [sucht
um des Chorwarts Amádu willen.

83. *Ƙarɛ̰ƒi-n yā̰ro* ist die Stärke des Knaben, solange er sich noch mit seinesgleichen balgt. Zu *uba ná-sa* vgl. Anm. zu 5.

84. *Danfaṛiki*, das anderswo nicht bezeugt ist, bedeutet nach M.: in sich zusammengeschmiegt. Da nur *danfara* zusammenpressen heißt, so hätten wir hier eine sonst unbelegte Adjektivbildung auf *ƙi*.

85. *Kas* ist eine häufige Verkürzung aus *kaše*, vgl. HS. I 75.

86. *Kuše*, das hier Neid heißt, wird von Mi. zum Synonym von *rēni* Verachtung gemacht, aber schwerlich mit Recht; auch nach R.s Umschreibung dürfte es Mißgunst bedeuten. Mit *Gérdawa* sind die Führer anderer Kurrendeschüler gemeint.

88. *Šɛ̰raŋgóḍi žiki ya takaṇḍá,*
Schlank Leib wie Zuckerrohr,
mi-dōgo-ṅ wūya miži-n
habend lang den Hals Mann der
[*ɛa-m mātá,*
[der Mädchen,
ši ne gɛ́rdi Amádu.

88. Der Leib wie Zuckerrohr so
[schlank,
der Mädchen Mann, mit dem Hals so
[lang,
das ist der Chorwart Amádu.

89. *Tɛ̰mɽā́ɽa-ṅ gébɛs mi-háśke*
Stern der Ostens habend Licht
ni ne gɛ́rdi Amádu.

89. Der Stern des Ostens voller
[Licht
bin ich, der Chorwart Amádu.

90. *In-yi zambo-n*
Daß ich mache Spottlied das
[*kaɽe ḍa-m faɽká,*
[Hundes Sohns des der Hurerei.
kaɽe ḍa-n haramía,
Hundes Sohns des der Sünde,

90. Laßt mich dem Hunde, dem
[Hurensohn,
dem Sohn der Sünde, singen zum
[Hohn.

91. *mi-baki kame-l a-*
habend Mund Gleichheit die in
[*ćan mu-ka sabká,*
[dort wir sind abgestiegen,
ba ćan zā-mu kwana ba.
nicht dort gehn wir Schlaf.

91. Er macht ein Maul, als bekämen
[wir,
wo wir eingekehrt, kein Nachtquartier.

92. *Mi-gida yá-na murna-ta,*
Habend Haus er tut Freude mein,
kaɽé na fɛ̰́ši da ni,
Hund tut Groll mit mir,

92. Der Herr des Hauses freut sich
[mein,
mit Groll empfängt mich der Hund;

88. *Šɛ̰raŋgóḍi* »lang und schlank«, durch arab. *refī'* wiedergegeben, ist sonst nirgends belegt und entzieht sich etymologischer Deutung; die letzten Silben erinnern an *góḍayi* Schlingpflanze. Den Vergleich mit dem Zuckerrohr s. schon 78, *miži-n ɛa-m māta* 64.

89. Zu *tɛ̰mɽā́ɽa-ṅ* (aus *tɛ̰mɽā́ɽo* mit dem Artikel *n*, wie *ḳafa-n* 74 aus *ḳafo*) vgl. Bornu. XV 11, wo der Morgenstern ein Bild für die Geliebte ist.

90. Von den vorliegenden Lehnwörtern aus dem Arabischen verzeichnet Mi. *fárkā* als Konkubinat und *haramīa* = *harám* z. B. *ḍa-n harāmia* uneheliches Kind.

92. Vor dem zweiten *na* ist das *ya*, das vor dem ersten steht, zu ergänzen. *Fɛ̰́ši* ist der stille Verdruß (vgl. HS. I 110), im Gegensatz zu *hauši*, dem lauten Zorn.

93. *mi-ḳo̱bṛí ya*
habend Unterschenkel wie
[*ḳórkoro̱-m mẹ̱ziatá,*
[Weberschiff das der Armen,
mi-baki kame̱-l ko̱ṛí.
habend Mund Gleichheit die Köchers.

93. der Spule der Armen gleicht
[sein Bein,
dem Köcher voll Pfeile sein Mund.

94. *Kṓwata dą́bba a-na či-n*
Jedes Tier man tut Essen
[*nāma-n-ta,*
[des Fleisches sein,
kai ba zā-a čī-ka ba.
du nicht geht man essen dich.

94. Sonst ißt man das Fleisch von
[jeglichem Vieh,
doch dich, du Hund, dich ißt man nie.

95. *Ba-k-ka da māgani sai*
Nicht dein mit Mittel außer
[*habši,*
[Bellen,
faṛáuta-l-ka ba-m-mu či.
Jagd dein nicht unser Essen.

95. Gebell ist das einzige, was du
[vermagst,
da du als Wildpret uns nicht behagst.

96. *Ba ṅ-ga mūtúm ya-na*
Nicht ich sah Mensch er tut
[*ṛṓa ba,*
[Geiz
ba ši za-ya bā-ka ba,
nicht er geht er geben dir,

96. Mir ist kein knickriger Mensch
[bekannt,
bei dem sich so gar keine Gebelust
[fand.

93. *Mẹ̱ziatá* ist Plural zu *mẹ̱ziači*, s. 80. Ist *ḳórkoro*, das sich bei Mi. und R. nicht findet, Weberschiff oder Spule? Der Vergleich mit dem Hundeschenkel beruht darauf, daß das *ko̱rkoro* beim Armen größere Ausdehnung hat, um möglichst viel Faden aufzunehmen; denn diesen hat der Auftraggeber zu liefern. Den Vergleich des Hundemauls mit einem Köcher, dessen Pfeilen seine Zähne entsprechen, s. auch Ptl. und T. 133.

94. *Dą́bba*, dem Arabischen entlehnt, bezeichnet im H. sowohl Land- als Wassertiere, nicht aber fliegende Geschöpfe. Im Text steht *nāma-n* ohne *ta*.

95. *Ba-k-ka* ist (wie *ba-n-na* für die 1. Sg., s. 30, 79 ff.) *ba* als substantivischer Infinitiv des ursprünglichen Zeitworts *ba* »Nichtsein« mit dem Possessivsuffix der 2. Sg., wobei das erste *k* durch Assimilation aus *n* entstand. Ebenso ist *ba-m-mu* aufzufassen. *Faṛáuta* ist zunächst Jagd, sodann Jagdbeute (wie italienisch caccia).

96. Über *ba ṅ-ga* aus *ba na-ga* s. HS. 1 5 Anm.

97. *saifa a gu-ǹ kaṛe*
außer an Ort dem Hundes
[*ḍa-m faṛka,*
[Sohns des der Hurerei.
kaṛé ḍa-ǹ haramǐa.
Hundes Sohns des der Sünde.

97. wie ich dort bei dem Köter
[finde,
dem Hurensohn, dem Sohn der Sünde.

98. *Ńi ne ni-bara na*
Ich bin habend Bittlied der
[*mālḛm Mŭsa,*
[Lehrers Musa,
kúlki māgani-ǹ kaṛé.
Knüppel Mittel das des Hundes.

98. Ich bin der Sänger vom Meister
[Mūsa:
der Knüppel schafft Hilfe gegen den
[Hund.

99. *Bufulǎtani da yā̆-ži*
Fula als er hat gehört
[*bára-ta*
[Bittlied mein
yā-bā-ni gḛ́rkḛ-n šā̆nu,
er hat gegeben mir Pflock den Kühe,
hal yā-bā-ni dáṅgoli.
bis er hat gegeben mir Seil.

99. Ein Fula, der mein Lied gehört,
gab mir an Rindern einen Pflock,
ja einen ganzen Kälberstrang.

97. *Saifa* ist eine bei Mi. und R. nicht angegebene Erweiterung von *sai*. Zu *gu-ǹ* aus *guṛi-ǹ* vgl. HS. 1 30. Über die Lehnwörter s. 90 Anm.

98. *Kulki* ist nach Mi. ein kurzer Stock, mit dem man wirft oder frisch gewaschenes oder gefärbtes Zeug klopft, um es glänzend zu machen. Als Werkzeug für den letztgenannten Zweck führt M. das bei Mi. und R. nicht erwähnte *kantúkulo* an, und HS. 1 98 heißt es *ḍa-m bugu*. Laut M. ist *kulki* ein kleiner dicker Knüppel mit einem Knauf am Ende.

99. *Bufulǎtani*, ursprünglich und gewöhnlich *Ba-Fulātani*, ist Sing. zu *Fullani*. Laut Mi. ist *garke* Pferch, Stall für Rindvieh, Schafe oder Ziegen, nach R. (*garike, gerke*) auch Herde. M. nennt als ursprüngliche Bedeutung von *gḛ́rkḛ* Pflock, als übertragene die Anzahl der Tiere, die daran angebunden sind, nämlich drei und darüber. Eine Steigerung hinsichtlich der Ziffer bedeutet hier *dáṅgoli*, ein Fulbe-Wort, unter dem zunächst ein System von Stricken verstanden wird, nämlich ein Hauptstrang, an den nach beiden Seiten Nebenseile geknüpft sind; an die Enden derselben werden die jungen Kälber, nachdem sie gesogen haben, angebunden, damit sie die Mutter nicht beständig belästigen. Die Anzahl der so zusammengebundenen Tiere wird dann ebenfalls *daṅgoli* genannt. Auch dieser Vers ist, wie vermutlich 61 f., Aufschneiderei.

100. Ni Amádu ḍa-m múta-
Ich Amádu Sohn der Leute
[na-ń Zaŋgo
[der von Zango
da dāḍi-m bára ńé-ke,
mit Lieblichkeit der Bittlieds ich tue,

100. Ich Amádu, den Leuten von
[Zaŋgo entstammt,
ich singe ein liebliches Bittlied

101. mi-míria ya kūka-n
habend Stimme wie Schreien das
ǧaré,
[des Heimchens,
ka-če zābié-l Kano.
du sagst Sangmeisters des Kano.

101. mit einer Stimme wie Heim-
[chengezirp,
man glaubt den Sangmeister Kano's
[zu hören.

102. In nā-samu gerḱe-n
Wenn ich finde Pflock den
[samarí,
[Burschen,
dek karó na-kam mú-su:
alle Steuer ich pflege zu ihnen:

102. Ich bringe, treff' ich Burschen
[zu Hauf,
von jedem von ihnen die Steuer auf:

103. daga mi-hauya biel mi-išrín
von habend 20×5 habend 20
sai mi-gōma ša biél.
bis habend 10+5.

103. von dem der hundert, der
[zwanzig zahlt,
bis hinab zu dem, der fünfzehn gibt,

104. Ḱa-m mātá na-kam mú-su karó
kówačé biél biél.
jede 5 5.

104. und bei den Mädchen ziehe ich
von jeder fünf als Beitrag ein.

100. Zum letzten Vokal in *mutaná-ń* vgl. 74 Anm. zu *ḳafa-ń*. Wie dort ein *o*, so wurde hier ein *e* durch den Artikel *n* (*ń*) zu *a* gefärbt. Anderseits wurde in *ŋuǫ́-n* 117 wie auch in 205 durch Einfluß des *n* ein *a* zu *o*.

101. Neben *miŋia* findet sich auch *múŋia*; Mi. schreibt *murya*. *Ka-če* bedeutet häufig: man könnte sagen, meinen (vgl. HS. I 143). Näheres über *zābia* s. Einl. zu HS. Hinter diesem Verse wird im Text der vorhergehende wiederholt.

102. Zu *gerḱe* s. 99. *Karó* ist die Steuer, hier die Sammlung für die Bittsänger. *Kam* ist assimiliert aus *kan*; in Prosa stände *na-kan yi*.

103. *Hauya* bedeutet Hacke und 20 (vgl. HS. I 89). Die Ziffern beziehen sich auf Kaurimuscheln, von denen etwa 10 auf 1 Pfennig gehn (vgl. 25. Anm).

104 f. Die Verdopplung *biel biel, wuŋi wuŋi* hat distributiven Sinn.

105. Yāṛa da bá-su dá
Knaben mit nicht sie mit
kowané wuṛí wuṛí.

105. Die Knaben in ihrem Unverstand
[*wāyó*
[Klugheit
die zahlen je eine Kaúri nur.

106. Māta su-bā-na zákka
Frauen sie geben uns Hohlmaß
máza sai dḛme dḛme.
Männer nur Bund Bund.

[*zákka*,
[Hohlmaß,

Chor:
Ya taâla lillâhi
saṛiki ubaṅgiži!

106. Die Frauen geben jede ein Maß,
die Männer je eine Garbe.
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

107. Masu-gida, salâm alêkum
Hausbesitzer, salâm alêkum
da almāžiri-m bará!
mit fahrendem Schüler dem Bittlieds!

107. Ihr Hausherrn, Friede über euch,
vom fahrenden Schüler des Bettellieds!

108. In nā-će: salām alēkum,
Wenn ich sage: salām alēkum,
ku-će: marhábin da kái!
sprecht: Willkommen mit dir!

108. Sage ich: Friede über euch,
so sprecht: Sei uns willkommen.

109. Domin salāma wāžib če,
Weil Gruß Pflicht ist,
a-kan wa ga mi-gida,
man pflegt machen zu Hausherrn,
domin kal ku-če,
damit daß nicht ihr sagt,
nā-sọaḅḛ-ku.
[ich verfehlte euch.

109. Denn einen Gruß, so ziemt es sich,
bringt man nach Brauch dem Hausherrn dar,
auf daß ihr mich keines Verstoßes zeiht.

106. *Na* scheint hier, wie es zuweilen neben *mu* als Possesivsuffix der 1. Pl. eintritt (vgl. HS. I 30), dies *mu* auch als pronominales Objekt zu vertreten; als Possessivsuffix der 1. Sg. an Stelle des Objektsuffix *ni* wäre es sehr ungewöhnlich. *Zakka* ist nach Mi. ein Hohlmaß, das nach M. einer Handvoll entspricht; *dḛme*, sonst *dẹmi* (vgl. HS. I 107), heißt Garbe, Bund. Gemeint ist in beiden Fällen Hirse.

107 ff. Der Sänger will seinen Hörern mit seinen arabischen Floskeln, die hier genau nach dem Text transkribiert sind, imponieren und zugleich höhere Anstandsbegriffe mitteilen.

109. *Salama* schreibt M. hier mit *ll*, doch 114 nur mit *l*. Zu *wa* für *yi* vgl. 24 Anm. *Kal* steht dialektisch für *kar*, das aus *kada* verkürzt ist.

110. Mi-gida akuɣki-n
Hausherr Kükenkorb der
[*ḍunḍu,*
[ḍunḍu,
ba a-sa hannú daga ɣažé ba,
nicht man legt Hand von Ungeduld,
[*ku-n sáni.*
[ihr wißt.

110. Ein stachliger Kükenkorb ist
[er, ihr wißt's;
man lege nicht hastig die Hand an ihn.

111. Čūda maɣayú šāda
Füttern Waisen, tränken
[*maɣayú*
[Waisen
tāk̀e-m mi-gida-n nanā.
Beiname der Hausherrn des hier.

111. Waisen-Ernährer, Waisen-
[Tränker,
dies Wort gilt von dem Hausherrn
[hier.

112. Yā-čūda mi-ŭa da
Er speiste habend Mutter mit
[*uba ma,*
[Vater auch,
ballé ni ḍa-n ta-
geschweige mich Sohn den der
[*māžira.*
[Schülerschaft.

112. Er speiste auch den, der noch
[Eltern hat,
wieviel mehr macht er mich, den
[Fahrenden, satt!

113. Mi-gida kilābo-n
Hausherr Leder das
[*gŕwa*
[des Elefanten
žitáu māgani-n haki.
Bedecker Mittel das des Krauts.

113. Der Hausherr ist Elefanten-
[haut,
als Hülle über die Streu gebreitet.

110. Von *ḍunḍu*, einem stachligen Zierstrauch, heißt es in Ptl. u. T. 26: *ákuɣki-n ḍunḍú wắwa ka-ziɣa hannu* an einen Kükenkorb von ḍunḍu wird nur ein Narr die Hand legen. Nach M. heißt *ɣažé*, das bei Mi. und R. fehlt, Ungeduld, Hast. Über *ku-n sáni* im Sinne der Gegenwart vgl. HS. I 80.

111. *Maɣayú* ist der Plural von *maɣāya* Waise. Zu *tāké* Beiname vgl. HS. I 131 Anm.

113. a) R. *kilago* Kuhhaut, Mi. *kilago* gegerbte Kuh- oder Ochsenhaut. M. schreibt und spricht *kilābo* = gegerbtes Fell; das ungegerbte ist bei ihm *ḳiɣgi*, das Mi. durch getrocknetes Fell wiedergibt, während R. *kirigi* als gegerbte Haut bezeichnet. b) *Žitáu* ist Nomen agentis zu *žiče, žita* überdecken, überstülpen und hat sich zumeist, wie *jitau* bei Mi., auf die Bedeutung Regenwolke, den »Verhüller«, sc. der Sonne, beschränkt. Der Hausherr gewährt das Nachtlager gleich der Elefantenhaut, die der reisende Kaufmann über Streu und Gesträuch deckt.

114. Uwę̄-l gidá, ki-kai
Mutter die Hauses, du bringe
[salama-tá
[Gruß mein
biyą́-n mi-gida-n nana.
Ort dem Hausherrn des hier.

114. Meinen Gruß, du Mutter vom [Haus,
richte dem Herrn dieses Hauses aus.

115. Iń kua yā-káše baya nan,
Wenn auch er Rücken hier,
iń-gaišē-ku in-wūče.
daß ich grüße euch daß ich vorübergehe.

115. Wofern er aber auswärts weilt,
will ich euch grüßen und weiter ziehn.

116. Ši ne ya-kan če: a-yí —
ya-kan če: ba á-yi ba.

116. Er ist es, der da spricht: es [sei —
und der da spricht: es soll nicht sein.

117. Ku-n-san: dūnia ṛuó-n
Ihr wißt: Welt Wasser das
[ṛabá če.
[Taues ist.
in ṛāna tā-yí tā-wūče.
wenn Tag er macht er geht vorüber.

117. Das Leben, ihr wißt's, gleicht [Tropfen des Taus:
erscheint der Tag, ist's damit aus.

118. Wǫ́nda ka yó
Welcher (man) hat gemacht
[dūnia domin-su,
[Welt wegen ihrer.

118. Für welche die Welt erschaffen [ward,
auch sie sind gewesen, sie gingen [dahin,

114. a) Über *uwę̄-l* aus *uwa* mit Artikel s. Einl. b) *Biyą́-n* ist vermutlich verstümmelt aus *bigiṛę̄-n* von *bigiṛe* Ort, wie das gleichbedeutende *gu-ń* aus *guṛí-ń* s. 97. Der Sänger hat eine Hausfrau an ihrer Tür erblickt.

115. *Káše* heißt nach Mi. und R. sein, existieren und wird von M., der es mit arabischem *kān* wiedergibt, hier wohl nur aus Versehen *káše* geschrieben; letzteres bedeutet: besiegen, umwerfen. Notdurft verrichten. *Baya*, eigentlich Rücken, heißt als Präposition nicht nur hinten, sondern auch außerhalb.

116. Fast den gleichen Wortlaut hatte schon V. 6.

117. Zu *ruǭ-n* vgl. Anm. zu 100. Bezüglich des Bedingungs- und Folgesatzes vgl. 33 Anm. Das Eintreten der Tageszeiten wird durch *yi* ausgedrückt, so auch *deṛé ya-yi* »die Nacht macht«, d. h. es wird Nacht.

118. Vor *ka* ist *a* »man« ausgelassen oder mit dem vorhergehenden *a* verschmolzen; zu *ka* im Sg. vgl. 17. *Yo* steht für *yi* wegen der Zweckbeziehung zu *su*. *Wǫnda* (statt des Plur. *wǭddanda*) mit folgendem *domin-su* und dem *su* des Nachsatzes ist eine Konstruktion ad sensum und zugleich analog dem Arabischen. Zu *su-n-yi* wäre das Objekt *zāmani-n-su* ihre Lebens-

su ma su-n-yí, su-u-
sie auch sie haben gemacht sie sind
[wŭ̆e,
[vorbeigegangen,

119. ballē mu čiāwa-l
geschweige wir Kraut das
[ṛafę́-n
[Schöpfstelle der
da ba zā-a bar-mu ba.
wo nicht geht man lassen uns.

119. wieviel mehr wir Unkraut am
[Brunnenrand,
wo man uns nicht stehen lassen will!

120. Kōmi na dūniá
Was auch das der Welt
[banzá ne,
[vergeblich ist.
nā-nuše-ka ḍa-n Ádam,
ich lehrte dich Sohn den des Adam,

120. Alles Irdische ist umsonst,
so lehrte ich dich, Menschenkind,

121. im ba sálla bá, ba
wenn nicht Gebet, nicht
[sadaka ba,
[Almosen,
sai aiki-n da ka-i nana.
nur Werk welches du machst hier.

121. wenn's weder Gebet mehr
[noch Almosen gibt.
das Werk nur, das man hinieden geübt!

zeit zu ergänzen. Diejenigen, um derentwillen die Welt erschaffen ward, sind nach III 12, wo dieselbe Stelle vorkommt, die Propheten. Auf Grund der vorletzten Zeile von III. 19 läge es näher, an die Reichen und Machthaber zu denken.

119. *Ballē* s. 112. *Čiāwa* s. 54. M. erklärt *ṛafi* für synonym mit *ṛišia* Brunnen. Mi.'s Wiedergabe durch Schöpfstelle dürfte genauer sein. Zur Trennung von *n da* vgl. 80; hier wird indes nicht das gewöhnliche Relativ, sondern *in-da* »wo« vorausgesetzen sein, dessen *i* mit dem Schluß von *ṛafi* verschmolz. Man rupft das dort wachsende Kraut aus, um beim Schöpfen nicht behindert zu sein.

120. *Nuše*, das nirgends sonst verzeichnet ist, soll gleichbedeutend mit *sanasda*, *sanasše* lehren sein.

121. In *sadaka* (vgl. 51) hat das H wie gewöhnlich die emphatischen Laute des Arabischen nicht mit den eignen Kehlverschlußlauten identifiziert, sondern in Gestalt der entsprechenden einfachen Konsonanten übernommen. Statt *ka-i* »du machst« ist vielleicht *kai* »du« zu schreiben, abhängig von *da* »mit«.

122. Ɓabo̱-n lāhira šibka
Teil der des Jenseits Pflanzen
[*ne,*
[ist,
in-nušé-ku ẹa-n
daß ich lehre euch Kinder die des
[*Adam:*
[Adam:

122. Dem Jenseits kommt die Saat
[zu gut.
laßt mich euch lehren, Menschenkinder:

123. Wo̱nda ya-šibka gēro̱-n
Welcher er säte Hirse die
[*kírki,*
[der Güte,
na kirki-n ya-kam fitá:
die Güte der er pflegt herauskommen;

123. Dem, welcher gute Hirse sät,
dem pflegt auch gute aufzugehn.

124. wo̱nda ya-šibka mūgu-ǹ
welcher er säte schlechte die
[*gēro̱,*
[Hirse,
mūgu-n ne ya-kam
schlechte die ist er pflegt
[*fitá.*
[herauskommen.

Chor:
Ya taāla lillāhi,
sáṛiki ubaǹgíži!

124. dem, welcher schlechte Hirse
[sät,
dem pflegt auch schlechte aufzugehn.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

125. Ni ne Amádu ḍa-m mutana-ǹ
[Zaǹgo
da dāḍi-m bara nḛ́-ke.

125. Ich Amádu, den Leuten von
[Zaǹgo entstammt,
ich singe ein liebliches Bittlied.

126. I-na bára ba ná-ži ba
Ich tue Bittlied nicht ich höre
[*bábu;*
[nichts;

126. Wenn ich singe, so höre ich
[gar nichts;
erst wenn man mir gab, will ich
[weiterziehn.

122. Mi. schreibt *šifka* säen, in Saatlöcher legen.

123. *Gēro̱* ist nach Mi. Pennisetum spicatum L., nach B. Holcus cernuus. Auffallend ist der Artikel am zweiten *kirki*, wie im folgenden Verse am zweiten *mūgu*.

125. So schon 100.

126. Vgl. V. 42. Der Vers bezieht sich auf Äußerungen eines Geizhalses.

sai a-m-bă̄-ni
außer man gab mir
[in-wū̆če.
[daß ich vorbeigehe.

127. Ni ne mi-bára Dagazáu,
žirgi māgani-n ṛuá.
Boot Mittel das Wassers.

127. Ich bin der Sänger Isegrim,
ein Boot, das über das Wasser trägt.

128. Sirdi-m bēgua
Sattel der Stachelschweins
[mi-wúyę̆-l zamna:
[habend Schwierigkeit die Sitzens
tāk̆ę-m mi-gida-n nana.
Beiname der Hausherrn des hier.

128. Auf Stachelschweinsattel sitzt
[man nicht gern:
dies Wort gilt von dem hiesigen
[Herrn.

129. Ḳirgi-n kádo bóayi
Fell das Krokodils bezwinge
[má-žēmá:
[Gerber:
tāk̆ę-m mi-gida-n nana.

129. Krokodilshaut bearbeiten Ger-
[ber nicht gern:
dies Wort gilt von dem hiesigen
[Herrn.

130. Zāki kă̄-ḳi dúbę̆-l
Löwe du hassest Schauen das
[ṛéni:
[der Verachtung:
tak̆ę-m mi-gida-n nana.

130. Du Leu hast den Blick der
[Verachtung nicht gern:
dies Wort gilt von dem hiesigen
[Herrn.

127. Die 1. Zeile s. 63. Wie das Boot das Wasser bemeistert, so der Sänger das Bittlied.

128. Zu *wuyę̆-l*, aus *wuya* (Schwierigkeit) mit dem Artikel, vgl. Einl. Die 2. Zeile s. 111. Alle diese Sprüche drücken den Respekt aus, der dem betreffenden Hausherrn gezollt wird.

129. *Ḳirgi* s. 113 Anm. *Boayi* halte ich für einen Imperativ, wie er im H. oft einen Namen oder ein *kiṛā̄ri* d. h. Epitheton bilden hilft, z. B. *ša wuyá* »trink Schweres« in HS. 7 oder in dem Beiwort Taniman's in HL. 40 *ḅauna ba hawá bisá*, das in berichtigter Übersetzung bedeutet: Büffel, gib hinaufsteigen, d. h. zwinge zum Klettern. Das Zeitwort lautet bei R. *buaya*, *buaye* zu stark sein, bei Mi. *buwāya* bezwingen, bewältigen, zu schwer sein für. Hier wie im folgenden Verse fehlt im Text hinter *mi-gida* der Artikel, der in 128 stand. Mi. schreibt *má-jemī*, Plur. *má-jema*, Gerber, von *jēme* gerben.

131. Uwę-l gidá-m-mu
Mutter die Hauses unsres
[tā-ži bara-ta,
[sie hat gehört Bittlied mein,
tā-kāwo ta annębi.
sie hat gebracht die des Propheten.

131. Unsres Hauses Mutter ver-
[nahm mein Lied,
sie hat des Propheten Spende ge-
[bracht.

132. Zabiŗá magaži-m mālęm
Geh los Erbe der des Malem
ka-kaŗbó ta annębi!
du hole her die des Propheten.

132. Wohlan, du Erbe des Lehrers,
hol' des Propheten Spende herbei!

133. Čamčammó haži-m
Schleppt herbei Hirse die
[má-baratá,
[der Liedgenossen,
ba-k kai-nęs baŗe kafa;
nicht das Kopf sein geschweige Fuß;

133. Schleppt Feldfrucht herbei für
[die Sängerschaft,
Hals über Kopf zusammengerafft;

134. ba dāwa ba, ba gęro ba,
ha wāke ba ši kuá.
nicht Bohne sie auch.

134. Durra und Gero fehlen uns
[sehr,
Bohnen haben wir auch nicht mehr.

131. *Ta annębi* s. 51.

132. *Zabiŗa* fehlt bei Mi.; R. hat *zabura* — To rise up quickly, to start, of a horse. Der Sohn des Lehrers wird aufgefordert, nach dem Vorgang seiner Mutter Vorräte herbeizuschaffen. Doch vgl. 172. Mi. *karba* nehmen, *karbō ši* nimm es und bringe es hierher.

133. a) *Čamčammó* ist wie die 1. Zeile von 135 dem Kanuri entnommen, das in den Grenzbezirken meist verstanden wird; es ist die verkürzte Form des 2. Plur. Imperativ von *čamčammiskin* ich schleppe zusammen, die regelrecht *čamčammágo* lautet, wie in Nr. VIII meiner Bornulieder (Jahrgang XVII dieser Mitt.) V. 3 *kalękalnágo* »richtet euch« für *kalękalniskin*. Der Sänger wählt *čamčammó* statt des entsprechenden *taŗtaŗmáka* im II., weil ersteres besser in den Vers paßt. *Ma-barata* setzt den Sg. *mabarači* voraus. b) In *ba-k kai* scheint *ba*, das als Infinitiv in 30, 79 ff., 95 ein Possessivsuffix anhängt, sogar ein Substantiv im Genitiv hinter sich zu haben, so daß *k* in *ba-k* wie in 95 aus *n* assimiliert wäre, vgl. *ba-g* 171. Zu *nęs* vgl. Anm. zu 5. *Baŗe* steht gleichbedeutend neben *bállē* s. 112. Die 2. Zeile soll ein Bild sein für: alles durcheinander, wie Kraut und Rüben.

134. Hier ist der Sinn unsicher. Der Vers könnte auch bedeuten: Aber an Durra und Gero gebricht's, und auch von Bohnen schenkt man uns nichts. Oder gar: Man soll uns mit Durra und Gero verschonen, und wir mögen auch keine Bohnen.

135. Aré kuté are, kánna-ni,
i-na so-n gamo
ich tue Liebe die Zusammentreffens
[*da ké.*
[mit dir.

135. Komm her und bringe,
[Schwesterlein,
ich möchte mit dir zusammen sein.

136. Gamó da ké
Zusammentreffen mit dir
[*ba na-yi ṛeši ba,*
[nicht ich mache Mangel,
sai sámu na-kan deḍa.
nur Erwerb ich pflege hinzuzufügen.

136. Mir fehlt nichts, wenn ich bei
[dir bin;
vielmehr erhöht sich mein Gewinn.

137. Dáḳólḳosá bodíṛua-l
Schönes Mädchen das
[*birni*
[der Stadt
alhéri-n-ki yc̣-ï yáwa.
Geschenk dein es macht viel.

137. O du holdselige städtische
[Maid,
gar groß ist deine Freundlichkeit.

138. In ki-n-že, ki-ka gaia
Wenn du gehst, du sage
[*bạ̄bá-n-ki,*
[Oheim deinem,
i-na sọ-n a-bā-ni ké.
ich tue Liebe die man gebe mir dich.

138. Gehst du zu deinem Ohm, so
[sag',
daß ich dich gern zur Gattin mag.

135. Die erste Zeile gehört dem Kanuri an (vgl. 133 Anm.); mit ihr beginnt Nr. XV meiner eben erwähnten Bornulieder. *Aré* = komm, *kuté* = bringe, *kanna-ni* = Schwester mein. Die Anrede richtet sich an das Töchterlein der Vers 131 erwähnten Hausfrau, das auf deren Geheiß eine Kalebasse holt. *Gamó* bedeutet nach Mi. Zusammentreffen, Begegnung.

137. *Daḳólḳosi*, Fem. *daḳólḳosa*, »schön« findet sich anderswo nicht. Der Zusatz *birni* hebt hervor, daß sie keine Bauerntochter ist.

138. Wie hier *in ki-n-že* findet sich der überflüssig erscheinende Zusatz *in yā-že* in HS. II 149 und 154 vor dem Auftrag einer Botschaft. Statt des einfachen *ki* soll *ki-ka* eine poetische Wendung sein. Über die Autorität des väterlichen Oheims vgl. HS. I 21 Anm.

139. Ba dan bára
Nicht wegen Bittlieds
[á-ḱe sadaka ba,
[man tut Almosen,
don Alla da annębi.
Chor:
Ya taâla lillâhi
saṛiki ubaṅgíži!

139. Nicht für das Bittlied spendet [man,
für Gott nur und den Propheten.
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

140. Nā-sāba bára
Ich bin gewöhnt Bittlied
[ḍa-m mālęm,
[Sohn der Lehrers,
bara ba-n-ni ži-m
Bittlied nicht ich Fühlen das
[wuyá.
[der Schwierigkeit.

140. Als Lehrersohn bin ich ans [Bittlied gewöhnt,
das Bittlied macht mir keine Müh.

141. Nă-ga mutúm da babá-n
Ich sah Mensch mit großen dem
[sažé,
[Backenbart,
ka-če saiyedi Ali.
du sagt Herr Ali.

141. Einen Mann mit stattlichem [Backenbart,
dem Sidi Ali gleich, hab' ich gewahrt.

142. In ba saiyedi Ali ba,
Wenn nicht Herr,
yę-ua ḍa-u gidá na-sa.
er ist Sohn der Hauses seines.

142. Und ist's Herr Ali auch selbst [nicht mehr,
er stammt doch von seinem Hause her.

139. *Sadaka* s. 121.

140. Die ersten drei Wörter lauten im Text aus Versehen *nā-sā bira*. Hinter *sāba* ist *da* zu ergänzen. *Ba-n-ni* soll eine dichterische Freiheit für *ba-u-na* sein. Hinter 140 ist im Text Vers 2 wiederholt.

141. a) Zu *ka-če* vgl. 101, zu *baba* 21. Mi. *sájē* Backenbart. *Saiyedi* aus dem Arabischen ist hier der Titel des 4. Kalifen, der ja sehr bärtig gedacht wird, und findet sich auch im Sinne von Wundertäter, vgl. Ptl. u. T. 49, 56, 111.

142. Der besungene Gönner, der 147 *barma* genannt wird, wurde demnach als Scherif bezeichnet, wenn auch vielleicht nur aus Schmeichelei.

143. Koda gani-n mutaná-
Ob auch Sehen das Menschen
[ń saɾiki,
[der Königs,
ku-n-san, bā̆bu tambáia.
ihr wißt, nichts Frage.

143. Soviel man sieht von des Königs
[Gefolg,
ihr wißt, er ist fraglos der Erste.

144. Dōki ḍa-n dúbu a kǒfę̆-l
Pferd Sohn der 1000 an Tür der
[ḍā̆ki,
[Hauses,
ga lę́fę̆di gaba ná-sa!
sieh Wattenpanzer Brust seine!

144. An der Haustür das Millionen-
[roß,
wie seine Brust gepanzert ist!

145. Mi-nōma da kíɾẓi-n
Ackerbauer mit Brust der
[dōki,
[Pferdes,
mi-giɾbi da kōfatú.
Mäher mit Huf.

145. Der da hackt mit des Rosses
[Brust,
du der mit dem Hufe mähst,

146. Kaḍe mutúm da kíɾẓi-n
Schlage Mensch mit Brust der
[dōki,
[der Pferde,
sa māši ka-sōká-sa.
setze Lanze du durchbohre ihn.

146. schlage den Feind mit des
[Rosses Brust.
fälle die Lanze, durchstich ihn.

143. Sätze dieser Art mit *koda* s. HS. I 88 f. *Bā̆bu tambáia* wird in Verbindung mit dem vorhergehenden *gani* aufzufassen sein, wie die beliebte Wendung *ga ši ɾeba gę́rdama*, vgl. HS. I 106: sieh ihn enden Streit, d. h. man braucht ihn nur anzusehen, um zu wissen, daß ihm der Vorrang gebührt.

144. Hier ist fraglich, ob ein Vergleich mit dem Streitroß vorliegt oder ob ein wirkliches als Eigentum des Gönners gemeint ist. Zu *ḍa-n dubu* vgl. HS. II 151 *ḍa-n dumbú-n-sa* »sein Sohn von 1 000 000«, d. h. Gegenstand, der 1 Million Kauris (etwa 1000 Mark) wert ist, in jenem Fall ein Schwert. Auch hier dürfte *dubu* 1000 für *dumbu* stehen; wenigstens erklärt M., es sei *zambar dubu* = 1000 × 1000 gemeint. *Ḍā̆ki* ist die Einzelbehausung, vgl. HS. I 73.

145. *Nōma*, Haupt- und Zeitwort, bedeutet im allgemeinen den Feldbau (Hackbau), im besondern die Entfernung des Unkrauts. Ähnlich in HL. 37 *nōma da kofoto, sasabé da kaɾiẓi-n dōki*, hackt mit dem Huf, drescht mit der Brust des Pferdes.

146. Statt *sōká-sa* würde man *sokḗ-ši* erwarten.

147. Bárma mi-háli uba-
Barma habend Betragen Vater
[n nā-su Kantá
[der ihrige Kanta
baba-n Abdu mi-haṛi —
Ohm der des Abdu habend Streifzug —

147. Der gütige Barma, der Vater
[von Söhnen
wie Kantá, Ohm Abdu's, der Mann
[des Kampfs —

148. ṛad-da ya-hau
Tag welchen er besteigt
[háṛi
[Streifzug
ya-že wuṛi-ṅ-ku, mágabta,
er geht Ort euren, Feinde,
sai yā̃ya yá-kan mú-ku.
nur Zuruf er pflegt zu euch.

148. reitet er auf den Streifzug aus
und trifft bei euch, ihr Feinde, ein,
so pflegt er euch nur anzuschrein.

149. Hauya biḷ biḷ a-kan sai
20 5 5 man pflegt kaufen
[bāwa.
[Sklave,
dōki sai ḍaṛí ḍaṛí.
Pferd nur 100 100.

149. Für fünfmal Hundert kauft
[man den Sklaven.
für hundertmal Hundert kauft man
[das Pferd.

147. Der Gönner, dem das Vers 141 begonnene *yabo* gilt, wird hier *Barma* genannt, doch ist dies ein Titel, kein Name; er hieß Sulēman und wohnte in Damágaram (Zindir). Der Endung nach könnte *barma* dem titelreichen Bornu entlehnt sein, findet sich indes weder in Koelle's noch in Barth's Kanuri-Wörterverzeichnis. *Mi-hali* soll freigebig bedeuten, *hali*, wohl auf arab. *ḥāl* zurückgehend, Charakter, Betragen. *Haṛi* in *mi-haṛi* ist nach Mi. Scharmützel, nach R. *raid*. Sollte *hali* nicht von *ḥāl* Zustand, sondern von *χulḳ* Charakter abstammen und *haṛi* von *ḥarb* Krieg, so hätten wir in beiden wie in *lāše* HS. I 177 frühe Entlehnungen unter Aufgabe eines Radikals. In *uba-n nā-su Kantá* steht wie in *uba-n-su Záruma* HS. II 9 der Name in Apposition zum Plur. *su*; es sind nämlich mehrere Söhne vorhanden, von denen nur der Erstgeborene angeführt wird, eine Konstruktion, die sich laut M. auf die Poesie beschränkt, vgl. auch HL. 40 Zeile 6. — *Kantá* wird ein nach zwei oder mehreren Mädchen geborener Knabe genannt, vgl. *Kandé* 58. Zu *baba* vgl. HS. I 21 Anm.

148. *Ṛad-da*, im Text versehentlich *ṛaṛda* geschrieben, ist zusammengezogen aus *ṛana-l da*: den Tag, an welchem. *Mágabta* ist Plur. von *magabči* feindlich, boshaft, Feind. Mi. *yáyā* Lärm, hier soll es Zuruf heißen.

149. Leider habe ich nicht festgestellt, ob die Doppelsetzung der Namen hier distributiv oder multiplikativ aufzufassen ist. Jedenfalls soll der angegebene Preis sehr wohlfeil sein, um den erfolgreichen Streifzug des *barma* ins Licht zu stellen. Vgl. die Sklavenjagd, der Nr. VII meiner Bornulieder gilt.

150. Ni ma mi-bára yā-bā̆-ni
Ich auch Sänger er gab mir
[baba-n dōki,
[groß das Pferd,
don in-han in-že
damit daß ich aufsteige daß ich gehe
[bara.
[Bittlied.

150. Mir Sänger auch gab er ein
[großes Roß,
damit ich beritten zur Bittfahrt zieh.

151. Barma kā̆-fi yāṛo
Barma du übertriffst Knabe
[ḳẹautái,
[Geschenk,
da yani bābu tambaia.
mit Sehn nichts Frage.

151. Barma, du ragst im Schenken
[hervor:
wer's sieht, dem ist's keine Frage.

152. Ḳẹanta, ku-san, yāḳi ċe,
Geschenk, wißt, Krieg ist,
mi-ṛōwa ba ya-yi ba.
Geiziger nicht er macht.

152. Geschenke, wißt, sind Kriegs-
[ertrag,
der Geizige macht keine.

153. Ẹa-m birni su-na
Söhne die der Stadt sie tun
[yi-n múrna.
[Machen das der Freude,
dam barma yā-ẓaṛé haṛi.
weil Barma er hat gehindert Streifzug.

153. Es freuen sich die Leute der
[Stadt,
weil Barma den Angriff abgewehrt hat.

154. Ẹa-m māta su-na yi-n
Mädchen sie tun Machen das
[gū̆ḍa:
[Freudenschreis:
barma yā-ẓaṛé haṛi.

154. Die Mädchen erheben Freu-
[dengeschrei:
der Barma wehrte den Angriff ab.

151. *Yāṛo* findet hier, wie auch in II 45 f., besondere phraseologische Verwendung: Deinesgleichen. *Ḳẹanta* soll hier soviel wie *baiko* Gabe sein. Zum Schluß vgl. 143.

153. *Dam* aus *dan*, vgl. Einl. *Ẓaṛe* heißt hindern, aufhalten, sperren.

154. *Gūḍa* ist das vom Zungenschlag begleitete Freudengeschrei der Frauen, vgl. Bornulieder VII 16.

155. Kōwa ye-taɣyí
Wer auch er hält auf
[gōši-m barmá
[Stirn die des Barma
a-i kūka gida ná-sa.
man macht Schreien Haus seiniges.

155. Wer dem Barma die Stirne
[bot,
in dessen Haus gibt's Trauergeschrei.

156. Barma yā-hana mi-ni
Barma er hinderte zu mir
kūka-n taláuči ubá-n
Schrei den der Armut Vater der des
[Adám,
[Adám,

156. Der Barma, Vater des Adam,
hat mir der Armut Jammer verjagt,

157. barma ši ya-bā-ni
Barma er er gab mir
[kúyaŋga —
[junge Sklavin —
wǫledi yā-hána mi-ni.
Diener er hinderte zu mir.

157. hat mir eine junge Sklavin
[geschenkt,
da hat der Diener sie mir versagt.

158. Ḳāḳa ɾižia ta-ḱe
Wie Brunnen er tut
[yí-n kǫautá.
[Machen das Geschenks,
gūgá ya-hána mi-ni?

158. Wie mag, wenn der Brunnen
[die Spende gewährt,
der Eimer sie mir versagen?

159. Barma nawa, barma nawá,
barma na anuẽhi!
Chor:
Ya taãla lillãhi,
saɾiki ubaŋgíši!

159. O Barma mein, Barma mein,
o Barma, Freund des Propheten!
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
Des Königs und Herrn!

155. Zu *na-sa* vgl. 5.

156. *Taláuči* ist ein Abstraktum, das sich von dem im H. und Kanuri gleich verbreiteten Wort *tálaka* »untertänig, arm« ableitet.

157. Mi. *kuyáŋga* junges Sklavenmädchen. *Wǫledi*, arabischen Ursprungs, ist dem Bornu entlehnt: im H. wird der Diener, der nicht Sklave ist, sonst *baɾa* genannt, vgl. HS. II 28.

158. Den nämlichen Vergleich für den gebefreudigen Großen und den filzigen Untergebenen s. HS. I 132.

159. Derselbe Anruf richtete sich Vers 16 an den Mālem.

160. Bi ṅ-ga mutûm ya-
Nicht ich sah Menschen er
[na sádaka ba
[tut Almosen
kama-t tā-ka duŋgúza.
Gleichheit die des deinigen reichlich.

160. Nie sah ich jemand, der Al-
[mosen gab
so reichlich wie das deine!

161. Ai, ba dan bára a-ḱe sádaka ba, dọn Álla da annębi.

161. Fürwahr, nicht für's Bittlied
[spendet man,
für Gott nur und den Propheten.

162. In-da dan bára a-ḱe
Wo wegen Bittlieds man tut
[sadaka,
[Almosen,
wọmi gẹrdi-n ba yā-či ba.
mancher Führer nicht er äße.

162. Wo man nur gibt um des
[Bittlieds willen,
da würde manch Chorwart den
[Hunger nicht stillen.

163. Ni almāžiri-m barma
Ich Schüler der des Barma
nā-fi ḳarẹfú-m mutum
ich übertreffe Kraft die Menschen
[dẹka.
[jedes.

163. Gehör' ich als Schüler dem
[Barma an,
so kann ich mehr als jeder Mann.

164. In-kas mutúm
Daß ich töte Menschen
[in-fẹde fāte-l,
[daß ich schinde Haut die,

164. Mag ich einen töten, die Haut
[abziehn,
ein Fell zu gewinnen zum Bittlieds-
[gang,

160. a) *Bi ṅ-ga* für *ba ṅ-ga*, *ba na-ga* (vgl. HS. I 5) ist auffallend. Sollte statt *na-ga* der Konjunktiv *iṅ-ga*, vielleicht im Sinne eines Potentialis, vorauszusetzen sein? *Sádaka* s. 121. b) Der im Text hinter *kama* stehende Artikel *l* hat sich in der Aussprache dem folgenden *t* angeglichen. *Duŋgúza*, nicht bei Mi. und R., kommt auch als Zeitwort vor: *na-*, (*ka-*, *ye-*) *dúŋguza* — ich (du, er) gebe reichlich.

161 wiederholt Vers 139.

162. Zu *in-da* vgl. *indẹi* 28. Im Text steht *sadaka-n nan* das Almosen hier. Auffallend ist *gẹrdi* mit dem Artikel hinter *wọmi*.

163. *Nā-fi* s. 3 und HS. I 80. *Ḳarẹfi* hat hier sein *i* dem folgenden Vokal assimiliert.

164. a) *Kas* ist aus *kaše* verkürzt, vgl. 86. Bemerkenswert ist *fāte-l*, d. h. *fāta* mit dem Artikel, obwohl kein Genitiv folgt. *In* ist in diesem Verse Präfix der 1. Sg. Konj., im nächsten das arab. *in* — wenn. b) *Buzú* Fell gehört zur Ausrüstung des Schülers. Wenn Tierm. I Anm. 57 ange-

in-yi buzú-n
daß ich mache Fell das

[*šiga bara,*
[Hineingehns Bittlied,

165. in deñgi-n-sa su-n yi
wenn Sippe sein sie machten

[*zanċa-n dĭya,*
[Rede die Wergelds,

sai bárma ya-fal mú-su.
nur Bárma er streitet zu ihnen.

165. und spricht seine Sippe von
[Wergeld dann,
kommt einfach der Barma über sie.

166. Ni Amádu nā-í
Ich Amádu ich habe gemacht

[*babá-n žigo,*
[groß den Pfosten,

ẓo̤ro bá-i̯ya zo mi-ni.
Schrecken nicht er kommen zu mir.

166. Ich Amádu gewann einen
[mächtigen Halt;
Furcht kann mir nicht mehr nahen.

167. Bárma yā-háno mi-ni
Bárma er hinderte zu mir

[*ẓo̤ró,*
[Schrecken,

zō̤ya-n dūnia dę̊ka —
Schrecken den Welt aller —

167. Der Barma hat mir die Furcht
[abgewehrt,
die Furcht vor allem auf Erden.

168. saifa na tāhira da bá-ši
außer den Jenseits mit nicht er

[*mákauta,*
[Entrinnen,

sai ši ne nę̊-ké gúdu.
nur er ist ich tue Laufen.

168. Nur die vor dem Jenseits, der
[keiner entrinnt,
nur sie ist's, vor der ich mich flüchte.

geben wird, er brauche es nur daheim, so ist hier ersichtlich, daß es auch zur Kurrendefahrt mitgenommen wurde.

165. In *zanċa-n* aus *zanċe* liegt der umgekehrte Fall vor wie in 76; vgl. 100, 117. *Su-n yi* ist constructio ad sensum. *Dĭya*, bei Mi. und R. nicht angegeben, nicht zu verwechseln mit *ḍĭya* Tochter, heißt Wergeld. *Fal* ist eine bemerkenswerte Verkürzung von *faḍa* streiten.

166. *Žigo* vgl. 23. Es versinnbildlicht den Halt, den der Sänger am Barma gewonnen hat: mithin wird hier von den dort angegebenen Bedeutungen entweder der Pfosten, der das Dach trägt, oder der Balken des Ziehbrunnens gemeint sein.

167. Zu *ẓō̤ya-n* vgl. 74.

168. *Sai-fa* s. 97. *Na* und *ši* beziehen sich auf das *ẓoro* des vorhergehenden Verses. *Ma-kau-ċi*, Sg. zu *má-kau-tá*, Entrinnen, findet bei Mi. keine Erklärung; dagegen bietet R. in *kauwa* entfernen, *makawa* Widerstand einen Fingerzeig.

169. Wǫnnan sai hali-ńka,
Dies nur Charakter dein
[sai aiki-ń-ka,
[nur Werk dein,
sai sadaka-l da ká-i nana.
nur Almosen welches du machst hier.

169. Da kommt nur dein Sinn, nur
[dein Werk in Betracht.
nur was du an Spenden hier darge-
[gebracht.

170. Bárma mi-gęrkua-l
Bárma habend Schild den
[wǫlwāži,
mi-mǎši ma-bárbaŗe —
habend Lanze Bornuer —

170. Barma mit Antilopenschild
und mit der Bornulanze —

171. saŗiki yā-bā-ši babá-n
König er gab ihm groß das
[dōki
[Pferd
ba-g giŗmá kama tá-sa.
nicht die Größe Gleichheit seinige.

Chor:
Ya taāli lillāhi,
saŗiki ubańgiži.

171. ihm gab der König ein stattlich
[Roß.
dem keins an Größe gleichkommt.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
Des Königs und Herrn!

172. Sa bára mágaži-m mālęm
Setze Bittlied Erbe der des
mu-kaŗbo tá annębi.
wir holen die des Propheten.

172. Bittlieddichter, Erbe des
[Lehrers,
holen wir uns des Propheten Spende!

173. In na-i bara, su-
Wenn ich mache Bittlied, sie
[kau če: ŗokó!
[pflegen sagen: Bettel!
bá ŗokó ba ne né-ke.
nicht Bettel ich tue.

173. Sing' ich das Bittlied, so heißt's:
[Bettelei!
Und doch, ich gehe nicht betteln.

169. *Hali* s. 147. *Sai* dient mit Vorliebe der Brachylogie; sehr häufig ist wie hier ein Zeitwort zu ergänzen.

170. a) Mi. *walwāji* in Azben gefertigter großer Kriegsschild. B. *welwaidži* Leucoryx-Antilope. R. *walwaji* = antilope leucoryx (?), aus deren Fell Schilde gefertigt werden. b) *Ma-baŗbaŗe* wird aus dem regelrechten *Ba-baŗbaŗe* durch Dissimulierung bzw. durch Verwechslung mit Bildungen wie *ma-žēma* 129 entstanden sein.

171. *Ba-g* dürfte wie *ba-k* in *ba-k kai* 133 zu erklären sein. Die zweite Zeile könnte auch bedeuten: doch ihm nicht gleich an Größe.

172. *Sa bara* scheint eine Anrede wie V. 129 zu sein, die der Sänger an sich selber richtet. Der Vers ist eine Parallele zu V. 132, der vielleicht ebenfalls als Selbstaufforderung zu deuten ist.

173. Statt *na-i* wäre nach der zu 33 vermerkten Regel *nā-i* zu erwarten. Auch die Zeiten des nächsten Verses bilden eine Ausnahme.

174. Da ɽoko ne-ke. sai in-
Wenn Betteln ich tue, nur daß
[dauko gaŋgá,
[ich herhole Trommel,
mi-kázagi ya-na: kǫ́rkǫtaḱel,
habend kl. Trommel er tut:
ní kuo i-na: dídin kǫ́din.
ich auch ich tue:

174. Bettelt' ich, nähm' ich die
[Trommel vor:
der Spieler der kleinen macht:
[Kǫ́rkǫtaḱel,
und ich, ich trommle dann: Didin
[kǫ́din.

175. Bara tā-fi ɽoko
Bittlied es übertrifft Bettel
[čīwo,
[(an) Schmerz;
dǫ́n ɽoḱó abi-n kúmia ne:
denn Bettel Ding das der Scham ist:

175. Bittlied ist schwerer als betteln
[gehn;
des Bettelns muß man sich schämen.

176. In a-m-bā-ka ma
Wenn man gab dir auch
[ka-i kumia,
[du machst Scham,
im ba a-bǎ-ka ma háka.
wenn nicht man gibt auch so.

176. Wenn man dir gab, so schämst
[du dich;
gab man dir nicht, desgleichen.

177. Almǎžiri bá ya-nám
Schüler nicht er sucht
[mātǎ ba,
[Weiber,
sai yę́nke á-ke má-sa.
außer Schneiden man tut zu ihm.

177. Der Schüler läuft nicht Weibern
[nach;
sagt man's, ist's aufgeschnitten.

174. *Da* steht nur ausnahmsweise an der Spitze eines Bedingungssatzes für *kadan* oder das dem Arabischen entlehnte *in*. Vgl. 218. *Kazagi* siehe unter den Musikinstrumenten am Schluß der Einleitung zu HS. Ihr Schall wird mit *kǫrkǫtaḱel* nachgeahmt, während *dídin kǫ́din* den Schall der größeren und tieferen *gaŋga* wiedergeben soll.

176. Das Fehlen des zweiten *ba* in der zweiten Zeile beruht wohl auf Versehen.

177. a) *Nam*, im Text sogar *nan* geschrieben, ist poetische Abkürzung für *nēma*. b) *Yę́nke* abschneiden wird auch übertragen wie unser Aufschneiden gebraucht, aber wohl im Sinne des Ehrabschneidens oder Verletzens.

178. Zâki né yę́-ke yi-m
Löwe ist er tut Machen das
[*ƀanná,*
[der Verwüstung,
a-kan če: dúruŋgú če.
man pflegt sagen: Buntfell ist.

178. Der Löwe fällt verheerend ein:
da heißt's: das Buntfell war es!

179. Samí su sú-kan
Burschen sie sie pflegen
[*yi nēma-n māta,*
[machen Suchen das (der) Weiber,
á-kan če: ta-
man pflegt sagen: das
[*mâžira.*
[der Schülerschaft.

179. Die Burschen gehen den
[Weibern nach;
Da heißt es dann: die Schüler!

180. Ní dan abí-n-či
Ich wegen Dinges des Essens
[*né-ke yi-n ƭoḳó,*
[ich tue Machen das Bettels,
ba dǫ́n su ná-kan yi ba.
nicht wegen ihrer ich pflege machen.

180. Ich bettle meiner Nahrung
[halb,
nicht um der Weiber willen.

181. Kiŋgi-n tūo na ma-su-
Rest der Breis der der habend
[*iyayé:*
[Mütter:
maƭâya ká-daŋgána!
Waise du vertraue.

181. Weß Mutter noch lebt, kriegt
[das letzte vom Brei:
Du Waise, übe Geduld!

182. Abę́-n ído na ma-su-
Ding das Auges das der habend
[*ganí ne:*
[Sehen ist:
makâfo ká-daŋgána!

182. Ein Schaustück ist für die
[Sehenden:
Du Blinder, übe Geduld!

178. M. *ƀanna*, Mi. *bárnā* heißt Zerstörung, vgl. HS. I 64. *Dúruŋgú* ist nach M. in Tierm. I 34 Anm. ein auf das gefleckte Fell bezüglicher Beiname der Hyäne, daher durch *če* trotz der Endung *u* als weiblich gekennzeichnet.

180. Das in der Einleitung erwähnte Nebeneinander von *dan* und *dǫ́n* usw. erklärt sich hier aus dem folgenden Vokal.

181. a) Neben *kiŋgi*, das auch bei R. steht, findet sich *riŋgi*, vgl. HS. I 84. *Kiŋgi-n tūo* ist das, was vom Brei des gestrigen Abends übrigblieb. *Iyaye* Mutter ist dem Kanuri entlehnt wie *čamčamnó* 133. b) R. *dangana* sich anlehnen, verlassen auf, Mi. *dángana* verpfänden, sich anlehnen, *dangána* Anlehnung, Pfand, Geduld. Vertrauen. Hier ist *daŋgána* Zeitwort im Sinne der letztgenannten Bedeutungen.

183. Yawa-m magána na mi-
Viel das Wort das des habend
[baki ne:
[Mund ist:
bébē sai ká-daŋgána!

183. Wortschwall ist für den, der [reden kann:
Du Stummer, übe Geduld!

184. Abe-n gudu na ma-
Ding das Laufes das der
[su-kafāfu:
[habend Füße:
kai gurgú ka-daŋgána!

184. Der Lauf ist für den, der [Füße hat:
Du Lahmer, übe Geduld!

185. Makāfo ba ye-i nōma ba.
Blinder nicht er macht Feldbau,
sai kaŋia a-ke má-sa.
außer Lüge man tut zu ihm.

185. Der Blinde tut keine Feldarbeit, erzählt man's von ihm, ist's Lüge.

186. Abe-n kuddi na mi-
Ding das Geldes das des habend
[kuddi ne:
[Geld ist:
meziačī ka-daŋgána!

186. Kostbares ist für den Geld- [herrn da:
Du Armer, übe Geduld!

187. Mālem yā-gaia mi-ni zaučē,
Malem er sagte zu mir Rede,
tem ba yau ba. nā-zike.
Zeit nicht heut, ich erfaßte.

187. Der Meister sagte mir einen [Spruch vor längerer Zeit, ich behielt ihn:

188. In kā-ga mutum ya-
Wenn du siehst Menschen er
[na yi-n tamná,
[tut Machen das Kauens.
yenwa čv ta-sa má-sa.
Hunger ist er setzt zu ihm.

188. Siehst du einen Menschen [Getreide kauen, so treibt ihn dazu der Hunger.

185. Zur 2. Zeile vgl. 177 und 118. I 177.

186. a) Zu *kuddi* vgl. 25 Anm. b) *Meziačī* s. 80.

187. *Tem*, aus *ten* assimiliert, lautet bei Mi. und R. *tun* = seit. Es dürfte ursprünglich »Zeit« bedeuten und verbunden mit *ba*, wie bei R. *tunda* mit folgender Negation, durch »vor« wiederzugeben sein.

188. Das erste *sa* ist das Zeitwort »setzen«, das auch im Sinne von veranlassen gebraucht wird, wie in der Poesie *ba* geben (vgl. 129 Anm.: *ba hawá bisa*), das zweite ist Personalpronomen der 3. Sing., das auf *tamna* weist.

189. Ḍà-n sānuá ba
Kind das der Kuh nicht
[*ya-bi ba dāki*
[es folgt Pferd
sai-ko dalili-n dalīlą-ta.
außer ob Grund der Ursache ihrer.

189. Das Kalb schließt sich dem
[Pferde nicht an,
es hätte denn besonderen Grund.

190. Almāžiri da bá-š-ši da
Schüler mit nicht sein mit
[*gǫ́na*
[Feld
minè zā-ya yi ya-ci?
was geht er machen er ißt?

190. Der Schüler, der kein Grund-
[stück hat,
was soll er tun, sich zu nähren?

191. Im ba bára ba, saifa
Wenn nicht Bittlied, nur
[*karatú,*
[Lesen,
ši ne zā-ya yó ya-ci?
es ist geht es machen (ihm) er ißt?
Chor:
Ya taāla lillāhi
saṛiki ubaṅgiži!

191. Hat er kein Bittlied, sein
[Studium nur,
wie kann er davon leben?
Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

192. Ni ba dan i-na
Ich nicht weil ich tue
[*ži-n zǫṛo ba,*
[Fühlen das der Furcht,
da nā-kasa mutùm bǫkoi:
und ich tötete Mensch 7:

192. Scheute ich mich vor dem
[Herrscher nicht,
so schlüge ich siebnerlei Menschen tot:

189. *Sānua* steht mundartlich für *sānia* (s. 67). Mi. *sāniya*. *Sai-ko* schon 42. *Dalili* entstammt dem Arabischen; *dalīlą-ta* gibt anscheinend dem arabischen Wort statt der üblichen H-Endung *i* eine feminine Nebenform auf *a* mit entsprechendem Personalsuffix. Der besondere Grund wäre der, daß das Kalb nach dem Tode der Kuh von einer Stute gesäugt würde.

190. *Ba-š-ši* entstand durch Assimilation aus *ba-n-ši*, vgl. 95.

191. *Saifa* s. 97, *karatú* s. 27. Ich fasse die zweite Zeile als Frage auf; jedenfalls will sie sagen, daß das Studium selbst nichts einbringt. *Yo* für *yi*, um die Beziehung der Handlung auf das logische Subjekt anzudeuten.

192. Zu *dan* vgl. 180, zur Wendung *ba dan* HS. 1 119; sie leitet hier wie dort einen Bedingungssatz ein, zu dem die folgenden Verse den Nachsatz bilden (zum Tempus vgl. 33). Die Scheu bezieht sich entweder auf die Strafe oder auf den Herrscher persönlich, vermutlich den unten erwähnten König von Daura.

193. da nă̄-kas ma-nēmi-m
und ich tötete Sucher den der
[*mātá,*
[Weiber,
da nă̄-kas ma-ša gīa,
und ich tötete Trinker Alkohol,

193. Ich tötete den, der nach Weibern [läuft,
ich tötete den, der sich besäuft,

194. da nă̄-kas ɓaṛāwo-n̂ gauta
und ich tötete Dieb den
da nă̄-kas na daṅkale,

194. ich tötete den, der die Ganta [stiehlt,
ich tötete den, der Bataten stiehlt,

195. da nă̄-kas mi-ki ŭa
und ich tötete Hasser Mutter
[*da ubá,*
[und Vater,
nă̄-kas ballē žăïri kaṛé,
ich tötete vielmehr Raubmörder Hund,

195. auch den, der Mutter und [Vater haßt,
und vollends den Räuber und Mörder, [den Hund,

196. da nā-kaše mi-kontɔ-
und ich tötete habend Versteck
[*-n*
[den
tafáṛiki-n gaṛi dę̆ka.
Weges des Stadt ganz.

196. ich tötete den, der überall lauernd am Wege zur Stadt sich birgt.

197. Na-i ṛokɔ́-n̂-ka, saṛiki-n
Ich tue Bitte dein, König der
[*Dauṛá,*
[von Dauṛá,
ka-bā-ni yerži-n yāki.
du gebest mir Erlaubnis die Krieges.

197. Dich, König von Daura, flehe [ich an:
Verstatte mir Krieg zu führen.

193. Zu *gīa* vgl. HS. I 25 Anm.

194. *Gauta* ist nicht die Tomate, mit der ich sie in Ptl. u. T. 16 verglich, sondern größer, bald grün, bald rot, sehr wohlschmeckend, also wohl der Melansane ähnlich, mit der ich sie bereits HS. II 38 zusammenstellte. Zu *daṅkale* vgl. Ptl. u. T. 11.

195. *Ballē* s. 112. *Žăïri* ist das arabische *ja'ir* und bezeichnet den schweren Verbrecher, den Raubmörder.

196. Zu *kontɔ* vgl. Mi. *kwanto* Versteck.

197. Vor der 2. Zeile steht im Text *domén* = damit. *Yerži* (vgl. Mi. *yárje* zustimmen) ist eine Nebenform von *yerda*, bei dem die Entlehnung aus dem Arabischen deutlicher zutage tritt. Vgl. *giži* für *gida* in *ubaŋgiži* und 225.

198. in-yi yāḳi-m
daß ich mache Krieg den
[*mutum bokoi:*
[Mensch 7:
in-yi yāḳi-ǹ ḳase-l
daß ich mache Krieg den Landes des
mi-gerdo,
[habend Stab,

198. Krieg zu führen mit folgenden
[Sieben:
Dem Lande des, der das Szepter führt,

199. in-yi yāḳi-ǹ ḳase-l Gumel,
in-yāḳe Maṛāḍi da
daß ich Krieg führe Maradi und
[*Bauči,*
[Bauči,

199. Krieg mit dem Lande von
[Gumel,
Krieg mit Maṛāḍi und Bauči,

200. in-yi yāḳi-ǹ ḳase-l Kano
in-yāḳe mutaná-ǹ
daß ich Krieg führe (gegen) Leute die
[*Gobir,*
[von Gobir,

200. Krieg mit dem Lande von
[Kano,
Krieg mit den Leuten von Gobir.

201. domẽn ba-su háǹkali:
weil nicht sie Verstand:
in-yāḳe mutaná-n Niŋi.

201. dieweil sie unverständig sind;
Krieg mit den Leuten von Niŋi.

202. Mīgawa su-na yi-n
Migawa sie tun Machen das
[*kūka,*
[Schreiens,
dan su-n-tūba su-m-bẹ́ri.
weil sie bereuten sie ließen.

202. Die Miga-Leute jammern laut;
sie haben bereut und dem Frevel ent-
[sagt.

198. *Mi-gerdó* bezeichnet den Herrscher der Fulbe-Stadt Daura (*Daura ta Fulanči*), der dem im vorigen Verse erwähnten Könige von *Daura ta Hausanči* gegenübersteht und dessen Leuten viel Böses zugefügt hat. *Gerdo.* nicht bei R., ist nach Mi. ein Knabenspiel, nach M. ein Stäbchen, Rohr od. dgl., das dazu dient, in dem *biḍa* (Suchen, Zeitw. *bẹḍá*) genannten Spiel einen in einem Haufen Staub verborgenen, aus Fäden bestehenden Ring zu entdecken. Sodann heißt *gerdo* auch das Schlachtmesser und hier der Kriegsstab.

199. *Yāḳe* ist das Zeitwort zu *yāḳi*. Es wechselt hier mit *yi-n yāḳi*, um Monotomie zu vermeiden.

200. Von den Leuten von Gobir heißt es sprichwörtlich *ba-su da haǹkali*; *da* ist hier in poetischer Lizenz fortgelassen. *Haǹkali* ist das arab. *ʿaql*, dem H-Lautstande angepaßt. *Niŋi* war das Raubnest Harūna's, von dem in der Einleitung zu HS. die Rede ist.

202. *Mīgawa* bezeichnet die Bewohner der östlich von Kano gelegenen Landschaft Miga (vgl. II 26); sie will Amadu um ihrer Rene willen verschonen. *Tūba* ist arabischen Ursprungs. — Hinter diesem Verse wiederholt der Text Vers 49.

203. Dadai bára yāḳi če,
Wenn Bittlied Krieg ist,
ní ne žā̆remi ńa-ta.
ich bin Krieger seinig.

203. Sofern das Bittlied ein Kriegszug ist,
bin ich sein Vorkämpfer.

204. Ba-n-na gudu baṛé
Nicht mein Laufen vielmehr
[in-yí ẓoṛó,
[daß ich mache Furcht,
ballé in-yi ṛazána.
geschweige daß ich mache Schrecken.

204. Ich renne nicht fort, ja ich fürchte mich nicht,
geschweige, daß ich erschräke.

205. Mu ne žerimā̆wo̱-n
Wir sind Leibgardisten die
[mālo̱m,
[des Malem.
bára ba-n-mu ži-n
Bittlied nicht unser Fühlen das
wuyá.
[der Schwierigkeit.

205. Wir sind des Meisters Leibgardisten:
das Bittlied macht uns keine Müh'.

206. Da bára naṅ mu-kan
Mit Bittlied hier wir pflegen
[čí.
[essen,
mu-kan ša mu-kan san abé-n bikí.
Chor:
Ya taā̆la lillāhi
saṛiki ubaṅgiži.

206. Wir werden vom Bittlied getränkt und genährt
und gewinnen, was zum Feste gehört.
Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

207. Ma-su-gidá su-na murna-tá,
kaṛé na fiši da ní.

207. Die Herrschaft freut sich über mich,
der Hund, der sinnt mir Groll.

203. a) *Dadai*, das Mi. und R. durch »jemals« wiedergeben, soll hier »wenn« bedeuten, so auch III 11. b) R. *jarimi*, *zarumi* Leibgardist, Krieger, Mi. *jārumi* tapfer, Plur. *jārumāwa* s. Vers 205.

204. Zu *baṛé*, *ballé* s. 112 Anm. *Yi* steht hier für das vor *ẓoṛó* gebräuchlichere *ži* fühlen. Bei Mi. heißt das Hauptwort *rāzani*, das Zeitwort *razána*.

205. Zu *žerimā̆wo̱-n* vgl. *žerimā̆wa* 203 Anm., zur Endung *o̱-n* 100 Anm. Statt *ba-n-mu* oder *ba-m-mu* (vgl. 95) spricht man auch *bu-m-mu*.

206 ist fast wie 2.

207 ist fast wie 92.

208. Kaṛé, kaṛé, kaṛe ḍa-m farká, kaṛé, ḍa-n haramŭ́a!

208. Du Hund, du Hund, du Hurensohn, du Hund, du Sohn der Sünde!

209. Ni nā-ga ḍắki-n kaží, kaṛé bẹ̊ ṅ-ga nắ-ka ba.

Ich ich sah Haus das [der Hühner, Hund nicht ich sah deiniges.

209. Ich sah das Haus der Hühner, deins, Köter, sah ich nicht.

210. Nā-ga ḍắki-n akúya, kaṛé bẹ̊ ṅ-ga nắ-ka ba.

210. Ich sah das Haus der Ziege; deins, Köter, sah ich nicht.

211. Nā-ga ḍắki-n šānú, kaṛé be ṅga nā-ka ba.

211. Ich sah das Haus der Kühe, deins, Köter, sah ich nicht.

212. In kā-ga gidá da baba-n zaṛé, da gáni bắbu tambáia:

Wenn du siehst Haus mit [groß der Schattenhalle, mit Sehen nichts Frage:

212. Beim Hause mit weitem Eingangsraum ersieht man ohne Frage:

213. im ba kúḍi ba, saifa saṛauta, māl̥emta da árziki.

wenn nicht Geld nur [Königswürde, Gelehrtentum mit Ansehn.

213. herrscht dort nicht Geld, ist's hoher Rang, ist's Wissenschaft, ist's Ansehn.

214. In kā-ga gidá da baba-n dōki, da gáni bắbu tambáia:

214. Sieht man ein Haus mit hohem Pferd, ergibt sich ohne Frage:

208 ist fast wie 90.

209 ff. Zu *bẹ̊ ṅ-ga* vgl. 160 Anm.

211. Hier steht im Text statt *ḍắki* ein anderes Wort, das ich nicht zu entziffern vermag.

212. *Zaṛé* s. 7. Zur 2. Zeile vgl. 143.

213. Zu *kuḍi* vgl. 186. *Arziki* s. 32. Vor *māl̥emta* ist *da* zu ergänzen. Durch vier Eigenschaften also kann jemand über seine Mitmenschen hervorragen: Reichtum, Rang, Wissen, persönliche Geltung.

214 u. 215 entsprechen 212 u. 213.

215. im ba kuɗi ba saifa saɣanta,
mālɛ̣nta da árzikí.

215. herrscht dort nicht Geld, ist's [hoher Rang,
ist's Wissenschaft, ist's Anselm.

216. In kā-ga mutúm da babú-n sažé,
ka-ce saiyedi Alí:

216. Sieht man einen Mann mit [vollem Bart,
den man Herrn Ali vergliche:

217. Im ba sáiyedi Alí ne ba,
ya-na ɗa-n uwa na-sa.

217. ist's auch Herr Ali nicht selber [mehr,
er stammt doch von seinem Hause her.

218. Ni Amádu da bára
Ich Amádu wenn Bittlied [nōma ce,
[Feldbau ist,
da nā-čida dūnia.
und ich fütterte Welt.

218. Wenn Bittlied soviel wie Feld- [bau wär',
ich Amádu ernährte die ganze Welt.

219. Nă-že Maɣā̆di da Gobír,
Ich ging Maɣā̆di und Gobír,
ɗeka yāwo-n bára né-ke.
alles Umherziehn des Bittlieds ich tue.

219. Ich zog nach Maɣádi und nach [Gobir,
beständig auf Bittliedsfahrten.

220. Nă-že Káno ház Zauzau,
ɗeka yáwo-n bára nē-ke.

220. Ich zog nach Kano, ja bis [Zauzau,
beständig auf Bittliedsfahrten.

221. Nā-že Gúmel hal Bauči,
ɗeka yāwo-n bara nē-ke.

Chor:
Ya taāla lillāhi
saɣiki ubaùgīži.

221. Ich zog nach Gumel bis Bauči
beständig auf Bittliedsfahrten.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

216 u. 217 decken sich fast mit 141 u. 142.

218. Zu *da* vgl. 174.

220. *Haz* entstand durch Assimilation aus *hal* oder *har*, das wohl auf arab. *ḥatta* zurückgeht.

221. Zu *hal* vgl. *haz* im vorigen Verse.

222. *Nā-nan gāfara, dę́ŋgi-*
Ich suchte Verzeihung, Sippe
[*na,*
[mein,
ku-yi ni-ni gāfara dęka,
macht zu mir Verzeihung alle,

222. Verzeihung, Freunde, ist mein
[Begehr,
gewährt mir alle Verzeihung,

223. *domin kal ku-če nę-*
damit daß nicht ihr sagt ich
[*i zambó,*
[mache Spottlied,
ba zambo ba ni nę-ke.
nicht Spottlied ich ich tue.

223. auf daß ihr mich keines Spott-
[lieds zeiht;
ein Spottlied sing ich nimmer.

224. *Akói maza wǫdansu maza ȷ́e,*
Es gibt Männer andere Männer,
da gáni bābu tambáia.

214. 's gibt Männer, die anders als
[andere sind,
das sieht man ohne Frage.

225. *In kā́-i sallāma, su-n-*
Wenn du machst Gruß, sie
[*nǭke,*
[ziehn sich zurück,
su-n-če: bābu-sa gīzi.
sie sagen: Nichts sein Haus.

225. Wenn man sie grüßt, so ziehn
[sie ab,
und es heißt, es sei niemand zu Hause.

222. *Nan* ist verkürzt aus *nēma* wie *san* aus *sāmu* in 2. Das Prät. ist rätselhaft, falls es nicht wie die HS. I 80 genannten im Sinne des beständig geltenden aufgefaßt wird. Die Bitte um Verzeihung findet sich auch am Schlusse von HS. I. *Dę́ŋgi* wird sich in erster Linie auf diejenigen beziehen, die er Vers 40 als *zumę́ntá* begrüßt und bei denen er sich laut 41 von Zeit zu Zeit einstellt. Ob *dęka* Apposition zu *ku* oder zu *gāfara* ist, kann ich nicht entscheiden; im letzteren Fall hieße es: volle statt alle.

223. *Kal* steht für *kada* daß nicht.

224. *Wǫdansu* ist Plur. zu *wǭni* ein anderer. Den Sinn von *ȷ́e* versäumte ich festzustellen. Die 2. Zeile s. schon 212, 214.

225. Zum Tempus vgl. 33 Anm. Mi. schreibt *nōke* für *nǫ́ke*. *Bābu-sa* (für *bābu-n-sa?*) ist eine auffallende Konstruktion; wörtlich: Nichts von ihm (ist im) Haus; dies könnte auch bedeuten: Er hat nichts im Hause. *Gīzi* ist Nebenform von *gida*, wie 197 *yę́rži* von *yę́rda*.

226. *Don kuḍi biɛ̀l da zakka-n*
Um Kauri 5 und Maß das
[*gēṛo*
[Hirse
don ši ne ká-ḱe gúdu.
um es ist du tust Laufen.

226. Um ganze fünf Kauri und ein
[Maß Korn
macht man sich aus dem Staube.

227. *Ṛagó yā-ga baḳo-ǹ*
Fauler er sah Gast den
[*gɛ̀rdi*
[Chorführer
yā-ċe: kal ka-zó
er sprach: daß nicht du kommst
[*mi-ni.*
[zu mir.

227. Wie der Faule den fremden
[Chorwart sah,
da sprach er: Komm mir nicht zu
[nah!

228. *Ši ya-ḍauki babá-s*
Er er nahm auf groß den
[*sandá,*
[Stock.
ni nā-ḍau ma-baṛbaṛa.
ich ich nahm auf Bornuschwert.
Chor:
Ya taâla lillâhi
saṛiki ubaǹgiži!

228. Er hob den dicken Stock
[empor,
ich zog das Bornuschwert hervor.
Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

226. Zu *kuḍi biɛ̀l*, 5 Kauri = ½ Pfennig, vgl. 103ff., zu *zakka* 106. Ich nehme an, daß mit *ka*, das häufig durch »man« wiederzugeben ist, hier der filzige Hausherr gemeint ist, und in diesem Falle würde *ši* sich als Neutrum auf den Inhalt der ersten Zeile beziehn. Geht aber *ši* auf den Hausherrn, so würde *ka* dem Schüler gelten und die zweite Zeile etwa zu übersetzen sein: muß man sich vor ihm flüchten. Zu *kuḍi* vgl. noch 25 Anm.

227. Zur Konstruktion von *baḳo-ǹ gɛ̀rdi*, womit der Sänger sich selbst meint, vgl. Tierm. III *ṛagó-m miši-mu* unser Faulpelz von Gatten. Das Prät. *yā-ga*, *yā-ċe* beginnt die Erzählung, die sich 225 im Aorist fortsetzt. *Kal* s. 223.

228. *Baba-s* ist assimiliert aus *babá-n*, vgl. *ba-š-ši* aus *ba-n-ši* 190. *Ḍau* als Nebenform von *ḍauka* findet sich nach Mi. in Daura und der älteren Kano-Sprache. Zu *ma-baṛbaṛa* vgl. *ma-báṛbaṛe* 170 = Bornuer, bornuisch. Beide Wörter bedeuten insbesondere noch Schwerter, die im Gegensatz zu dem einheimischen *tákobi* aus Bornu stammen und wegen ihres besseren Materials höher geschätzt werden, und zwar bezeichnet *ma-báṛbaṛe*. das Maskulinum, das längere und schmalere Schwert, *ma-báṛbaṛa*, das Femininum, das kürzere, breitere und schwerere.

II.

Erstes Bittlied des Idrīs.

Wǫnnaǹ bára-l Idirísu Dies ist das Bittlied des Idrís, des
Dies Bittlied das des Idrís Oheims Abdu's, des Kurrendesängers.
[*èe*,
[ist,
baba-n Abdu mi-bara.
Oheim des des Abdu habend Bittlied.

1. Bismillâhi zā-ni im- 1. Im Namen Gottes, ich gehe
Bismillâhi gehe ich daß ich [daran,
[*fâṛa* mit dem Namen des Herrn zu be-
[anfange [ginnen.
da sũna-n ùbaǹgíži.
mit Namen dem des Herrn.

2. Koda mālemi da zā-ši 2. Auch der Meister, sobald er lesen
Ob auch Lehrer wenn geht er [will,
[*karatú*, wird sagen: Im Namen Gottes.
[Lesen,
bismillâhi zā-i èe.
Bismillâhi geht er sagen.

3. Wǫdansu su-n-yi dōšé 3. Es haben Manche im Bittlied
Andere sie haben gemacht [gepfuscht,
[*na bara*, ich aber treibe nicht Pfuscherei.
[das des Bittlieds,
ni ba dōšé ba ne né-ke.
ich nicht ist ich tue.

1. Vgl. I 1. *Sũna* gehört, wie sich aus dem Artikel ergibt, zu den männlichen Hauptwörtern auf *a* vgl. HS. I 5 Anm.

2. *Mālemi* vgl. I 10, Anm. zu 5. Zu *da* vgl. I 174. Hier stehen *zā-ši* und *zā-i*, letzteres für *zā-ya*, das in Kano und dem Osten vorwaltet, nebeneinander. Über den weiteren Sinn von *karatu* vgl. I 26 Anm.

3. *Dōšé* ist synonym mit *šigēge* in HS. II 10 und bedeutet eine Tätigkeit, die sich nicht bereits vom Vater auf den Sohn vererbt hat, also Bönhasentum, Pfuscherei. Bezüglich des scheinbar überflüssigen *ne* vgl. HS. I 40 f.

4. Ni ne Idirísu baba-ǹ
Ich bin Idirísu Oheim der
[*Abdu*
[des Abdu
mi-haifa-ǹ bára álef.
Erzeuger der Bittlied 1000.

4. Des Abdu Oheim, ich Idrís,
bin Schöpfer des Bittlieds tausendfach.

5. Bara tá-na ẓiẓiẓi ta-na
Bittlied es tut es tut
[*kórkorkor*
ka-če zābuo-l Masr.
du sagst Perlhuhn das Masr.

5. Bald ẓiẓiẓi klingt's, bald kórkorkor;
man meint, ein Perlhuhn Ägyptens sei's.

6. Ni ne šarańǵódi miži-n
Ich bin schlank Mann der
[*ǫá-m mātá,*
[der Mädchen,
Ko womi bi-ganě-ni ba?
Ob Anderer nicht er sah mich?

6. Bin lang und schlank, mit den Mädchen vertraut;
gibt's jemand, der mich noch nicht geschaut?

7. Wǫ́nda bi-ganě-ni ba,
Welcher nicht er sah mich,
ga ni ni ne Idirīsu mi-
sieh mich ich bin Idirisu habend
[*bara.*
[Bittlied.

7. Wer mich noch nicht sah, der schaue mich an:
da bin ich, Idrís, der Bittliedsmann.

8. Ni ba-n-na bárǫ-l
Ich nicht mein Bittlied das
[*gérlawá*
[der Führer
da būzu da ẓiguna.
mit Fell mit Toben.

8. Mein Bittgang unterscheidet sich weit
von dem der Führer im Fell und im Kleid.

4. Der fahrende Schüler braucht statt des einheimischen *dubu* das arabische Zahlwort, dessen *f* hier fast wie aspiriertes *p* lautet. Über *babá*, den väterlichen Oheim, dem bei den H. eine besondere Autorität zusteht, vgl. HS. I 20.

5. Mit *ẓiẓiẓi* wird Vogelgezwitscher, mit *kórkorkor* das Glucken des Perlhuhns nachgeahmt, das in den Häusern der Vornehmen gehalten wird. Zur Lautnachahmung vgl. I 174. Zu *ka-če* vgl. I 101. In *zābuo-l* hat sich das *a* der Endung, das sonst vor *l* meist zu *e* wird, unter dem Einfluß des *u* zu *o* entfärbt. In I 101 wird sein Gesang statt mit der *zābua* mit der *zābia* verglichen. *Masr* ist hier seiner arabischen Herkunft gemäß mit *ṣ* geschrieben, das aber in der Aussprache durch *s* vertreten wird.

6f. Zu *šarańǵódi* s. I 88; im übrigen stimmt 6 mit I 64 überein, wie 7 fast ganz mit I 65.

8. Zu *ba-n-na* vgl. *bá-t-ta* 50.

9. Alkębba nę́-ke ṛāḅawá,
Burnus ich tue Zusammenfalten,
in-yi yāwo-n bara
daß ich mache Umherziehn das Bittlied
[*da ši.*
[mit ihm.

9. Den Burnus falt' ich nach Königs-
[art,
einherzuziehn auf der Bittliedsfahrt,

10. Ni bá-n-na bára daṅ
Ich nicht mein Bittlied wegen
[*gēṛó,*
[Hirse,
ballé daṅ kúḍḍi ḍaṛí.
geschweige wegen Geld 100.

10. Für Hirse sing' ich das Bittlied
[nicht,
geschweige für 100 Kauri.

11. Daga ba dőki ba saifa
Von nicht Pferd, nur
[*kuyaṅgá,*
[junge Sklavin,
saifa a-bā-ni sānia.
nur man gibt mir Kuh.

11. Wo nicht ein Pferd, ist's 'ne
[Sklavenmaid,
ist's eine Kuh, die man mir beut.

12. Ni bá-n-na báre-l kaṅkáṛe
da báka bā́bu ẓúṛkia,

12. Mein Bittlied ist nicht für den
[Schlucker.
Deß Bogen keine Sehne hat.

13. ni bá-n-na báre-l mę́ẓiači-n
da ba zā́-ya bā́-ni ba.

13. Mein Bittlied ist nicht für den
[Habenichts,
der mir ja doch nichts geben wird.

9. *Alkębba* geht nach R. auf arab. *gubba* zurück; Mi. *alkéba* Mantel mit Kapuze. Es ist der Burnus. Nach *ši* zu schließen, wird er im H. als Maskulinum angesehen, falls *ši* nicht etwa auf den ganzen vorhergehenden Satz zurückdeutet. *Ṛāḅa* ist nach Mi. hinzufügen, hinzutun, nach M. hier: zusammenlegen; der Sänger trägt den Burnus wie Könige und vornehme Leute zusammengefaltet um den Nacken gelegt und zu beiden Seiten über die Brust herabhängend. Im Text steht nur *ṛāḅa*, mündlich wurde die Infinitivendung *wa* hinzugefügt.

10. Zu *daṅ*, hier zu *daṅ* assimiliert, vgl. Einl., zu *gēro* I 123, zu *ballē* I 112, zu *kuḍi* I 25. Im Text steht *ḍaṛí* statt *kuḍḍi*; *ḍaṛiḍaṛi* wäre distributiv, vgl. I 104. Unter *kuḍḍi* ist hier *wuṛi* Kaurimuschel zu verstehen, s. I 103, 226.

11. *Saifa* s. I 97, *kuyaṅga* s. I 157. Die Konstruktion *daga ba . . . ba saifa* bedeutet: wo nicht . . . so doch.

12 u. 13 stehen wörtlich in I als 79 u. 80, sind also wohl formelhaft.

14. Sarki-n Fulani yā-ba-n dākē.
König der der Fulbe er gab mir
ta-na čaǹ a dáǹgoli.
sie ist dort an Seil.

14. Ein Buntrind gab mir der [Fulbefürst;
dort steht es angebunden.

15. Ni ne suda mi-labári,
Ich bin habend Nachricht,
fuḍi ba a-tambayē-ki ba.
rede nicht man fragt dich.

15. Bin Vogel Suda, der Neuigkeits- [krämer:
rede, auch wenn man dich nicht fragt.

16. Ḳúlimi ba ya-ži bara-tá ba
Geizhals nicht erhört Bittlied mein
sai nā-yí nā-wúče.
nur ich tat ich ging vorbei.

16. Der Geizhals hörte mein Bitt- [lied nie;
ich schlösse's und zöge weiter.

17. Sarki Tanímu yá-ba-n dóki,
König Tanímu er gab mir Pferd,
doǹ in-hau in-že
damit daß ich aufsteige daß ich gehe
[*bára.*
[Bittlied.

17. Der König Tanímu gab mir [ein Pferd,
auf daß ich beritten auf Bittfahrt zieh.

18. Yā-bā-ni sānua mi-nōno
Er gab mir Kuh habend Milch
da bái da túrkuḍa.
mit Sklaven mit Lendentüchern,

18. Er gab mir eine milchende Kuh
und Sklaven und Lendentücher,

14. *Fulani* s. I 66, wo es *Fullani* geschrieben ist. *Dákē* soll ein Fulbe-Wort sein und eine gefleckte Rinderart bezeichnen. Zu *yā-ban* für *yā-bā-ni* vgl. *a-ba-n* I 12. Zu *daǹgoli* vgl. I 99.

15. Zu *suda*, dem Vogel, der seiner Geschwätzigkeit die folgenden stehenden Beiwörter verdankt, vgl. Pl. u. T. 99. *Labári* entstammt dem Arabischen, vgl. HS. I 3.

16. *Ḳúlimi* ist das Maskulinum zu dem I 70 genannten Femininum *ḳúlẹma* an der Spitze des nämlichen Verses.

17. *Tanímu*, im H. gewöhnlich *Taníman*, heißt der vielbesungene (vgl. z. B. HL. 40) Fürst von Zindir (Damágaram), des Bornusultans unruhiger Vasall, dem hier ein *yabó* gewidmet wird, wie in I 140—171 dem *barma*. *Yā-ba-n* s. 14.

18. *Sānua* vgl. I 189. *Bāi*, bei Mi. *bāyī*, ist der Plur. von *bāra* Sklave. *túrkuḍa* der Plur. von *turkuḍi* dunkles Lendentuch der Frau.

19. alkẹbba biḗl da tẹrmi-n di-
Burnus 5 mit Stück dem di-
[*bilám*
[bilám
da kọrrú da zannuá.
mit Festtoben mit Umschlagtüchern.

19. fünf Burnusse, ein Stück Dibi-
[lam.
Festtoben und Umschlagtücher.

20. Sạṛiki Tanímu babá-ṅ
König Tanímu Oheim der
[*Gōtó,*
[des Gōtó,
babá-n Abba, gimšiḳi,
Oheim der des Abba, Stützpfeiler,

20. Der König Tanímu, Oheim
[Gōtó's,
des Abba Ohm, Stützpfeiler des Dachs,

21. yā-ḳi munā̃fiki da barā̃o
er haßt Heuchler und Dieb
ballē žāïri kaṛe.
geschweige Raubmörder Hund.

21. er haßt den Heuchler und den
[Dieb
und vollends den Räuber und Mörder,
[den Hund.

22. Fatáttaka dā̃ga, sa
Zerpflücke Schlachtreihe, setze
[*gaṛi-n wọ̄ni kọ̄ṅgo,*
[Stadt die des andern wüst.
baba-n Sīdi gimšiḳi.
Oheim der des Sīdi Stützpfeilers.

22. Zersprenge die Schlachtschar,
[mach Andrer Stadt wüst,
des Sīdi Oheim, Pfeiler des Dachs.

19. *Alkẹbba* s. 9. *Tẹrmi*, bei Mi. als Mörser, Backzahn, ganzes Stück angegeben, bedeutet hier ein großes Stück Baumwollzeug; *dibilam* ist ein weißer Stoff, der samt seinem Namen wohl aus Bornu stammt. *Korrú* ist der bei Mi. *ḳọ́rā* lautende Plur. von *kọ̄rē*, der glänzend schwarzen Festtobe. *Zánnua* ist der Plur. von *zanē*, das nach Mi. Stoff, Zeug, Umschlagetuch bedeutet.

20. Zu *babá* vgl. 4. *Gōtó* ist ein Name, der bei den H. stets den Namen *Brahīm* begleitet; seine Bedeutung war nicht festzustellen. Andere einheimische Namen, die sich im Süden bestimmten arabischen zugesellen, s. Bornulieder XXII 1. Anm. Außerdem wird bei den H. ein *Brahīm* zugleich *Halil* genannt, ein *Alí* zugleich *karām Allahu wožhahu*. *Gimšiḳi*, bei Mi. und R. mit *k* geschrieben, ist der stützende Balken inmitten des Zimmers, nach Mi. Pfeiler, Säule aus Stein oder Lehm.

21. Zum Tempus *yā-ḳi* vgl. HS. I 80. *Munā̃fiki* und *žāïri* sind arabische Lehnwörter mit H.-Endung. *Ballē* s. 10. Die 2. Verszeile s. I 195.

22. Mi. R. *fatátake* in Stücke reißen, nach M. zerpflücken. Es liegt hier wie in *sa* ein Epitheta bildender Imperativ vor, vgl. I 129. *Kaṅgo* ist bei Mi. und R. Ruine; M. *kọ̄ngo* oder *kwaṅgo* verwüstet.

23. Mutaṅ Gúmel su-na
Leute die von Gúmel sie tun
[yi-n bōré:
[Machen das Aufruhrs:
yā-hau ká-n-su yā-záia.
er bestieg Kopf ihren er stand.

23. Die Gumel-Leute lehnten sich [auf:
er stieg auf ihr Haupt und stand [darauf!

24. Na Haḍéža su ma
Die von Haḍéža sie auch
[su-na yi-n bōré:
[sie tun Machen das Aufruhrs:
yā-hau ká-n-su yā-zaia.

24. Auch die von Haḍéža lehnten [sich auf:
er stieg auf ihr Haupt und stand [darauf!

25. Ballé mutaṅ Káno
Vielmehr Leute von Káno
[ḷāḅaḅá
ma-su-ṭábši kamę-l
habend Weichheit Gleichheit die
[šiḅi.
[von Spinnbaumwolle.

25. Nun gar das waschlapp'ge [Kano-Volk,
so weich wie Spinnbaumwolle!

26. Su ma na Mīga
Sie auch die von Mīga
[su-n-yi bōré:
[sie haben gemacht Aufruhr:
yā-hau ka-n-su yā-záia.

26. Auch das Miga-Volk hat sich [aufgelehnt,
er stieg auf ihr Haupt und stand [darauf!

23. a) *Mutaṅ* ist aus *mutana-ṅ* (vgl. I 100) verkürzt, wohl um dreisilbigen Auftakt zu vermeiden. *Su-na* bezeichnet ein dauerndes Verhalten (hier in der Vergangenheit), das Prät. *yā-hau* die vollzogene Handlung. *Bōré* Aufruhr, Auflehnung findet sich nicht bei Mi. und R.; es soll mit dem von Mi. mit Aufruhr, Empörung übersetzten *kaṅgára* gleichbedeutend sein. b) *Kai* Kopf, das vor einem die Silbe schließenden *n* sein *i* verliert, ist vielfach zur Präposition »auf, über« mechanisiert; der Sinn dieser Stelle entspricht am genauesten unserer prosaischen Wendung: Er stieg ihnen auf's Dach.

24. a) *Laḅaḅa*, bei Mi. und R. nicht angegeben, ist anscheinend den von mir im Jahrgang 1908 dieser Mitteilungen behandelten spezifischen Verstärkungsadverbien anzureihen, und zwar zur Steigerung des Begriffs von *ṭábši* Weichheit. b) *Šiḅi* ist die Baumwolle, die zum Spinnen aufgelockert ist. Vgl. den Spott, mit dem HS. II 161 ff. der weichliche Herrscher von Kano behandelt wird.

26. Zu *Mīga* vgl. *Mīgawa* I 202.

27. *Katágum su-na kai*
Katágum sie tun bringen
[*čáffa*
[čáffa
domin kal ya-že mu-su.
damit daß nicht er geht zu ihnen.

27. Die Leute Katágum's bringen
[Tribut,
auf daß er nicht zu ihnen komme.

28. *Saṛiki-m Monáu ya-na*
König der von Monáu er ist
[*hannú-n-sa,*
[Hand sein,
ballé ši na Mačina.
vielmehr er der von Mačina.

28. In seiner Hand ist der Fürst
[von Monáu
und vollends der von Mačina.

29. *Na Maṛādi su-n-yi*
Die von Maṛādi sie haben gemacht
[*salláma,*
[salláma,
yā-kaṛba Tanáman uba-m
er empfing Tanáman Vater der der
[*mazá:*
[Männer:

29. Das Maṛādi-Volk hat Frieden
[begehrt,
und Tanáman, der Volksherr, hat ihn
[gewährt.

30. *Nā-yi ṛánzua.*
Ich habe gemacht Eid,
[*nā-ṛanže,*
[ich habe geschworen,
nā-ṛanže da rábba-
ich habe geschworen mit Herrn
[*na:*
[unserem:

30. Ich tat einen Eid, ich hab' es
[gelobt,
ich habe geschworen bei unserm
[Herrn:

27. Vor Katágum ist *na* zu ergänzen. Nach Mi. ist *čaffa* Heeresfolge, Huldigung, Ehrenbezeugung, nach M. zunächst ein Waffenspiel zu Ehren des Königs, sodann, wie *gaisua* und im Kanuri *kangáiam*, Gruß und Gabe, Tribut. M. schreibt *čáffa*, spricht aber *čápfa*. *Kal* s. I 223.

28. Monáu ist eine weite Landschaft, die sich östlich von Damágaram erstreckt; Mačina liegt südlich von letzterem. Vor *hannu-n-sa* ist *a* »in« zu ergänzen; es ist Tanáman's Hand gemeint. Ballé s. I 112.

29. Statt *sallama* findet sich häufiger das gleichfalls dem Arabischen entlehnte *alkáweli*, dessen *k* wie in *alkębba* 9 auf *q* zurückgeht, vgl. I Anm. zur Überschrift. *Kaṛba* ist hier empfangen im Sinne von genehmigen.

30f. Dies dürften Worte Tanámans bei der Unterwerfung der Maṛadí-Leute sein. Zu *rabbana* vgl. HS. I 28, 30. *Boré* s. 23.

31. Kōwané ye-ḱe mú-mu bōré.
Wer auch er tut zu uns Aufruhr,
mu-hau ká-n-sa mu-zaia.
wir steigen Kopf sein wir stehn.

31. Lehnt jemand wider uns sich [auf,
dem steigen aufs Haupt wir und stehen [darauf.

32. Ni Idirīsu baba-n Abdu
mi-haifa-n bara ǥlib.

32. Des Abdu Oheim, ich Idrís,
bin Schöpfer von tausend Liedern.

33. Wǫnda bi-ganḗ-ni ba.
ga-ní, ni ne gerdi mi-bara.

33. Wer mich noch nicht sah, der [schaue mich an:
Da bin ich, der Chorwart, der Bittlieds- [mann.

Chor:
Ya taâla lillâhi
saṛiki ubaǹgiži.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

34. Bābá Tanīmu mi-Goáṛawa
Oheim Tanimu habend
bāba-n Fiḳé gimšiḳi!
Oheim der des Stützpfeiler!

34. Onkel Tanīmu, der Heiden Herr
Onkel Fiḳé's, Stützpfeiler des Dachs!

35. Fullaní su-na yi-ǹ
Fulbe sie tun Machen das [*kūká*,
[Geschreis,
domǹ kai su-ḱe gúdu:
wegen deiner sie tun Lauf:

35. Die Fulbe erheben ein Geschrei;
du bist's, vor dem sie flüchten:

32 ist eine Wiederholung von 4. Ich schreibe hier *ǥlib*, weil das *f* hier gleich dem ersten in *ċaffa* (V. 27) als Verschlußlaut gesprochen wird.

33 ist eine Wiederholung von 7.

Im Kehrvers hat der Text hier *ubaǹ* vor *giži* ausgelassen.

34. Zu *bāba* vgl. HS. 21, wonach es mit gehauchtem Absatz gesprochen werden soll. Wie es von *babá* (s. 4 u. a.) äußerlich abweicht, so steht es auch hier in uneigentlichem Sinne vertraulich für Schutzherr. *Goáṛawa* ist Plur. zur Benennung des Volkes von Goaṛi, das nach R. eine große Stadt etwa 50 (engl.) Meilen westlich von Zaria, nach Mi. Land und Volk zwischen Zaria und Bida bezeichnet, ein Volk, das für beschränkt gelte und gering geschätzt werde. Laut M. (vgl. Bornu. VII 3) sind *Goaṛawa* (Sg. *Baggāṛe*) die heidnischen Bedde und Kerrekerre, von denen Tanīman eine starke Truppe für seine Kriegszüge zur Verfügung hatte; er wird daher auch HL. 40 Vater der Guaṛāwa genannt. HL. 20 steht *ḍa-ǹ Guaṛi* sprichwörtlich für Narr. *Fiḳé* war der eingeborene Hauptmann dieser Truppe, also nicht wirklich Neffe Tanīman's. *Gimšiḳi* s. 20.

36. Baḳó-n Girazú, baḳo-
Feind der von Girazu, Feind
[n Daučá,
[der von Daučá,
ga baḳo-n Wulimmudik.
sich Feind der von Wulimmudik.

36. Der Feind der Girazú, Daučá, sich da, der Feind der Wilemidén!

37. In Tanīmu yā̆-hau yāḳi,
Wenn Tanimu er besteigt Krieg,
ba iska ba, ba ṛāna ba,
nicht Wind, nicht Sonne,
ko ḍāṛi ba á-yi ba.
ob Kälte nicht man macht.

37. Reitet Tanīmu in den Krieg, dann gibt's nicht Wind, nicht Sonnen-[licht,
selbst eine Kühlung gibt es nicht.

38. Bāwo-n šēku yā̆-isa
Sklave der Scheichs er genügt
[sáṛiki —
[König —
koda čaṅ a láhirá!
ob auch dort in Jenseits!

38. Der Knecht des Scheichs ist [König genug —
selbst da drüben in jener Welt!

39. Sūna-n-sa ye-i gúsum
Namen sein er machte Süden
[da áṛewa,
[mit Norden,
ballé čaṅ woža-ṅ gébes.
vielmehr dort Seite die Ostens.

39. Sein Ruhm reicht über Süd und [Nord,
um wieviel mehr nach Osten hin.

36. *Baḳó* ist Fremder, Gast, Feind. *Girazú*, *Daučá*, *Wulimmudik* (von ihnen selber *Wilemidén* genannt) sind Stämme der Abzenáwa (Tuareg).

37. Der Staub, den Tanīman's Reiter aufwirbeln, läßt weder Luftzug, noch Sonnenstrahl durchdringen, aber auch keine Kühlung spüren. Zur Erläuterung des Sinnes führt M. das in meiner Sammlung (Mitt. d. Orient. Sem. 1915) fehlende Bornusprichwort an: *Bē-n-yaē karúa ma kāḳú yo* = selbst am Tage, also bei heißer Luft, ist der Wind auch Kühlung.

38. *Bāwa* hat seinen Auslaut vor *n* zu *o* gefärbt. *Bāwo-n šēku* Sklave des Scheich (*šēku* ist der Titel des Bornukönigs) wird der ehrgeizige Vasall genannt, um den Widerspruch zwischen seiner nominellen Stellung und seiner tatsächlichen Herrschaft wirksam hervorzuheben. Die zweite Zeile spielt scherzhaft auf die volkstümliche Anschauung an, daß die Könige am jüngsten Tage wegen ihrer Ungerechtigkeit zur Rechenschaft gezogen werden sollen.

39. Der Auslaut von *woże* wurde vor *n* zu *a*. *Ballé* s. I 112.

40. Sáṛiki Čéri yā ma-sa aíke,
König Čéri er zu ihm Botschaft.
tun da gán-ši yā-gúdu.
Zeit mit Sehn ihn er lief.

40. König Čéri sagte ihm Fehde an: kaum sah er ihn, ist er geflohen.

41. Saṛiki Garba yā ma-sa aíke
ši ma da ya-gán-ši yā-gúdu.
er auch als er sah ihn er lief.

41. König Garba sagte ihm Fehde [an:
auch er ist beim Anblick geflohen.

42. Ni Idirīsu, bāba-n Abdu
mi-haife iṛi iṛi.
erzeugend Art Art.

42. Des Abdu Oheim, ich Idrís
bin Schöpfer verschiedenster Lieder.

43. Saṛiki wā̆ne yā-ï
König welcher er machte
[ḳáṛie-l yáḳi,
[Lüge des Krieges,
ba yáḳi wúṛi né-sa?
nicht Krieg Ort seiniger?

43. Und welcher König erlog einen [Krieg,
einen Krieg, der stets ihm fern blieb?

44. Ku-n-san yāḳi kame-l
Ihr wißt Krieg Gleichheit die
[ḳ̣auta ne,
[Geschenks ist,
mi-ṝōa ba ya-ï ba.
Geiziger nicht er macht.

44. Ihr wißt, Krieg führen und [Schenken ist eins:
der Geizhals läßt es bleiben.

40. a) *Čéri* hieß der König von Gumel, s. 23. HL. 36 ist ein Loblied auf ihn, HL. 40 sein Trutzlied gegen den Sieger Tanīman. *Yā* ist poetisch verkürzt aus *yā-ï* er hat gemacht. *Aíke* Botschaft ist in diesem Zusammenhang Herausforderung, Kriegsansage. b) Zu *tunda*, bei Mi. »während«, vgl. *tem* I 187. *Gan-ši* ist verkürzt aus *ganē-ši*.

41. *Garba* war der Name des Königs von Hadéža. Wer Garba heißt, wird auch Abu Bókr und Sadík genannt, vgl. 20 Anm. Seinen Preis singt HL. 37.

42. Die 1. Zeile wiederholt die 1. von 4 u. 32. nur daß hier wie in 34 *bāba* für *baba* steht. In der 2. ist bei *haife* die Endung auffallend. *Iṛi iṛi* = verschiedenartig, vgl. HL. 36 *kōmi iṛi iṛi ne* alles ist verschieden.

43. *Wāne* scheint Fragewort = Mi. *wone* zu sein; als solches ist es 49 belegt. Dieser ungenannte König ist Abdu von Kano (vgl. 25), der HS. 1 in der Einleitung zu G. erwähnt wird. Vor *wuṛi* fehlt *a* »in« wie 28. *Ne-sa* ist aus *na-sa* entfärbt, vgl. 51 u. I 6 Anm. Im Text fehlte *ḳ̣auta ne* und wurde nachlässig ergänzt.

44. Der gleiche Gedanke fand sich schon I 152: Der Krieg schafft Beute, und Beute wird verschenkt.

45. Le̤fe̤di-n-sa yā̤-fi
Wattenpanzer sein übertrifft
[*na yā̤ro,*
[den des Knaben,
ballē ge̤rkna ta-sa.
vielmehr Schild seiniger.

45. Er ist besser gepanzert als andere mit [dere mehr, und zumal mit dem Schild überlegen.

46. Be̤ndiga-sa tā-fi ta
Flinte sein sie übertrifft die
[*yā̤ro,*
[des Knaben,
hakanan dokuna na-sa.
so Pferde seinige.

46. Er ist stärker als andere im [Schießgewehr, so auch seiner Rosse wegen.

47. Kōwané ya-kāna ga̤se̤-l
Wer auch er ergreift Nachahmung die
[*wā̆wa,*
[des Toren,
sai ši ne ye̤-ka ḅáta.
außer er ist er geht verloren.
Chor:
Ya taā̆la lillā̆hi
sā̤riki ubaǹgíži.

47. Und wer des Narren Beispiel [folgt, der stürzt sich ins Verderben.
Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

48. Imbána yŏ̤yo, Fullani su-na
Fulbe sie tun
[*fídi:*
[reden:
Ga ši Tanīmu ya-hána
sieh ihn Tanīmu er hat verhindert
[*kīco.*
[Weide.

48. Die Fulbe rufen: O weh, o weh! Da hat uns Tanimu das Weiden ver- [wehrt!

45 f. *Yā̤ro* steht in Verbindung mit *fi* phraseologisch für seinesgleichen (Gespiele?). hier also für andere Fürsten, vgl. I 151. *Le̤fe̤di* Wattenpanzer ist hier pars pro toto für die schwere Reiterei, in der Tanīmu wie in der Zahl seiner Flinten dem Gegner überlegen ist. Zu *ta-sa*, *na-sa* vgl. I 6.

46. In *be̤ndiga-sa* vermißt man ein *l* hinter *be̤ndiga*, doch vgl. *uwā-ka* in HS. I 145 u. Anm. *Hakanan* ist arabisch mit angehängtem H-Demonstrativ. *Dōkuna* ist regelrechter Plur. von *dōki* neben dem häufigeren *dawā̆ki*, vgl. HS. I 61 Anm.

47. Zu *ka* in *ye̤-ka* vgl. I 138 *ki-ka*. Dies im Sg. ungewöhnliche *ka* weist in beiden Fällen auf die Zukunft. Der Text schreibt *ḅata* versehentlich mit *b*. Der Vers warnt davor, sich gegen Tanīmu aufzulehnen.

48. *Imbána yŏ̤yo* ist nach M. ein Klageruf der Fulbe und soll etwa »Schwere Not« bedeuten.

49. Mi-dōki alef alef magaži-n
Habend Pferd 1000 1000 Erbe der
[*Žatáu,*
[des Žatáu,
wāné za-i tam má-sa —
wer geht er berühren zu ihm —

49. Mit unzähligen Rossen der Erbe
[von Rot —
wer würde ihn antasten können —

50. indan bindiga čé wāfi —
wo Flinte ist vergeblich —
bá-t-ta či gaba ná-sa,
nicht sie essen Brust seinige,

50. wo doch die Flinte vergeblich
[ist —
sie kann ihm die Brust nicht verletzen,

51. indan tākobí wāfi —
wo Schwert vergeblich —
bá-iya či-n žiki nę́-sa:
nicht es Essen das Leibes seinigen:

51. wo doch der Säbel vergeblich
[ist —
er kann ihm den Leib nicht verletzen,

52. balle kibia abi-n
geschweige Pfeil Ding das
[*męziatá,*
[der Armen,
mi-žini · kamą-l ką́ia.
habend Spitze Gleichheit die Dorns.

52. geschweige der Pfeil, der Armen
[Wehr,
mit der Spitze ähnlich dem Stachel!

53. Bābá Tanīmu bāba-n Fiką́, baba-n Daudu, gimšiki!

53. Onkel Tanīmu, Onkel Fiką́'s,
des Daudu Ohm, Stützpfeiler des Dachs!

49. »Tausendmaltausend« soll natürlich nur eine Riesenzahl ausdrücken. *Žatáu* s. I 74. *Wāné* s. 43; im Text steht *wāne za-ya tárya-sa* wer wird ihm entgegenziehn. Es wurde mündlich dem folgenden Verse zuliebe geändert. *Tam* steht für *taḅawa*, vgl. I 177 *nam* aus *nōma*.

50. *Indan* ist vielleicht eine unter Angleichung an *kadan* »wenn« erweiterte Form von *in-da* »wo«, s. I 162, oder eine Zusammenziehung von *in-da dan* (ebendort) mit kausaler Bedeutung, vielleicht auch eine Vereinigung der arabischen *in* und *idan* »wenn«, s. HS. I 29. Zu *ba-t-ta* vgl. 8, I 30, 95, auch HS. I 80.

51. Hier steht *ba* noch hilfsverbal mit Flexionssuffix wie HS. I 5. Zu *nę-sa* vgl. 5 und 43.

52. *Mę́ziatá* ist Plur. von *męziači* s. I 69.

53. Vgl. 34. Über *Daudu* als hohen Titel s. HS. II 204.

54. Ṛąd-da Tanīmu yā-hau
Tag welchen Tanīmu er bestieg
[*yāḳi,*
[Krieg,
kṓwané bakam yé-ḱe.
wer auch er tut.

54. Am Tag, wo Tanīmu zu Felde
[sprengt,
da muß sich ein jeder ducken!

55. Gumelāwá su-na
Die Leute von Gumel sie tun
[*ši-n ẓoṛó,*
[Fühlen das der Furcht,
ballé ku na Mačína.
geschweige ihr die von Mačína.

55. Die Leute von Gumel sind voller
[Angst
und vollends ihr von Mačína.

56. Haḍéžawa su-na ši-n ẓoṛó,
su-na ši-n ẓoṛó gimsáu,
su ma su-n-yi ṛazána.
sie auch sie haben gemacht Entsetzen.

Chor:
Ya taāla lillāhi
sáṛiki ubaṅgiši!

56. Die Leute Haḍéža's sind voller
[Angst,
sie fürchten den, »der zu schnell satt
[macht«,
auch sie sind in Schrecken geraten.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn.

57. Ṭemṛāṛa-n gébes mi-háśke
bāba Tanīman gimšiḳi!

57. Du leuchtender Stern des Ostens,
Onkel Tanīman, Stützpfeiler des Dachs!

54. a) *Ṛąd-da*, das im Texte *ṛaṛ da* geschrieben ist, war zusammengezogen aus *ṛaná-l da* an dem Tage, an welchem, vgl. HS. I 103. Zur 1. Zeile vgl. 37. b) *Bakam*, das bei Mi. und R. nicht angegeben ist, drückt die geduckte Haltung aus. Vielleicht ist es zu deuten als *ba ḱam* = nicht gerade, vgl. Tierm. I Anm. 75, wo *ḱam* im Sinne von »gerade, aufrecht« vorkommt.

56. b) *Gimsáu*, Epitheton Tanīman's, ist von *gimsa* abgeleitet, dessen Passiv *gimsú* Mi. mit »sich an Süßigkeiten oder an Fleisch übergessen« wiedergibt. Daher umschreibt M. *gimsau* durch *mi-bai-ḳoši* = Sättigungspender, jedoch in dem Sinne, daß man zu schnell genug von ihm hat. Weil nun dies insbesondere vom Pferdefleisch gilt, lautet das *kiṛāṛi* d. h. stehende Beiwort Tanīman's: *Gimsau nāma-n dōki* = schnell sättigendes Pferdefleisch. Mit der Endung *au* werden nomina agentis als Beinamen gebildet, z. B. von *aiki* Arbeit *Aikáu* der bei der Arbeit Geborene, von *bąri* lassen *Baṛáu* der Sohn der Verstoßenen. c) *Ṛazána* ist bei Mi. Zeitwort.

57. In I 89 vergleicht der Sänger in gleichlautender Zeile sich selber mit dem Morgenstern. Im Texte steht hier übrigens *ṭemṛāṛa-n wǫžaṅ gúsum* Stern der Richtung des Südens; ich weiß nicht, aus welchem Grunde M. die letzten Worte im Diktat geändert hat.

58. *Ni Idrīsu ba bára ba*
Ich Idrīs nicht Bittlied
[*né-ke yi,*
[ich tue machen,
saṛáuta né-ke mu-su.
Herrschaft ich tue zu ihnen.

58. Nicht Bittgang übe ich, ich
[Idrīs,
ein Würdenträger bin ich für sie.

59. *Ḳāḳa mi-bára ye-kan*
Wie habend Bittlied er pflegt
[*han dōki,*
[besteigen Pferd,
ka-če ḍa-n saṛākuna!
du sagst Sohn der der Könige!

59. Wie säße ein Bittgänger wohl
[zu Roß,
wo man einen Prinzen zu sehen
[meint!

60. *A zāmani-n-ka, bābá*
In Zeit deiner, Oheim
[*Tanímaṇ,*
[Tanímaṇ,
kōmi sai in-yo
was auch außer daß ich tue mir
[*mū-su.*
[zu ihnen.

60. Bei deinen Lebzeiten, Onkel
Tanīman,
könnt' ich mir alles gegen sie leisten.

61. *Ba bára á ka-n*
Nicht Bittlied auf Kopf dem
[*dōki ha,*
[Pferdes,
koda mutúm ne-ke yéńkawá.
ob auch Mensch ich tue Schlachten,
mine za-a i mi-ni?
was geht man machen zu mir?

61. Ein Bittlied zieht nicht zu Roß
[herum:
und brächte ich einen Menschen um,
was würde mir geschehen?

58. *Saṛauta* erläutert M. mit dem Satze: *Domin almāziri-n saṛiki ne* = weil er fahrender Schüler des Königs ist. *Mu-su* geht auf das gewöhnliche Volk, die *teḷekāwa* (Plur. v. *teḷeka* s. I 79 Anm.), die seinem Bittlied lauschen.

59. Im Text fehlt *han*. Zu *ka-če* = man sollte denken (vgl. I 101).

60. *Zāmani* Zeit ist arabisch mit H-Endung, vgl. HS. I 28. Zu *bābá* vgl. 34. *Yo* drückt aus, daß *yi* dem Handelnden zuliebe geschieht. *Mu-su* wie 58: der Sänger, pochend auf Tanīman's Gunst, will die Zuhörer durch Drohungen gefügig machen.

61. Ähnlich bramarbasiert Amadu I 164 im Vertrauen auf seinen Gönner, den *bárma*.

62. *Bāba Tanīmu yā-ba-n*
Oheim Tanīmu er gab mir
[*dōki,*
[Pferd,
bā̀bu kama-s-sa dūnia.
nichts Gleichheit seine Welt.

62. Onkel Tanīmu gab mir ein Pferd, das auf Erden nicht seinesgleichen hat.

63. *Na-i yā̀wo*
Ich machte Umhergehn
[*ḳaseˌ-l Baibaī:*
[Land das Baibaī:
bi ǹ-ya kamé-l iṛi-n-sa bá.
nicht ich sah Gleichheit die Art seiner.

63. Ich streifte durch das Sklaven-[land und nirgend seinesgleichen fand.

64. *Na-i yā̀wo ḳaseˌ-l Nǐngawá:*
bi ǹ-ya kamé-l iṛi-n-sa bá.

64. Ich streifte durch der Niŋgi [Land und nirgend seinesgleichen fand.

65. *Na-i yā̀wo ḳaseˌ-l Hàusawa:*
bi ǹ-ga kameˌ-l iṛi-n-sa bá.

65. Ich streifte durch der Haussa [Land und nirgend seinesgleichen fand.

66. *Nā-kūma ḫaseˌ-l Fullani:*
bi ǹ-ga kameˌ-l iṛi-n-sa bá.

66. Ich kehrte zurück zu der Fulbe [Land und nirgend seinesgleichen fand.

67. *Dōki-n sai ná-sa má-sa*
Pferd das nur ich setzte zu ihm
[*sūna:*
[Namen:
Bi ǹ-ga kameˌ-l-ka dūnia.
Nicht ich sah Gleichheit deine Welt.

67. Drum gab ich nur folgenden [Namen dem Pferde: Ich sah deinesgleichen nicht auf der [Erde.

68. *In nā-hau-ši bá-n-na*
Wenn ich besteige es nicht mein
[*zoṛó,*
[Furcht,

68. Bestieg ich's, fürcht' ich mich [vor nichts, vor keiner Bittfahrt; wäre es Krieg, so pocht mein Herz auch davor nicht.

62. Die 1. Zeile s. 17. *kamá-s-sa* ist assimiliert aus *kama-l-sa*. Vor *dūnia* fehlt in poetischer Kürze die Präposition *a* in.

63. *Baibaī* s. *Baibayi* I 59. *Yā̀wo* s. 9. *Bi ǹ-ya* s. I 160. Das Pron. vor *iṛi-n-sa* bezieht sich hier und in den folgenden Versen auf den Volksnamen.

64. *Nǐngawa* sind die Bewohner von Niŋgi s. I 201.

66. Für *Fullani* steht im Texte *Fullanči* = fulisch, Fúlbesprache.

67. *Dōki-n* hat den Artikel; es ist eben das Pferd, das den Sänger auf allen diesen Reisen getragen hat. Die ganze 2. Zeile ist des Pferdes Name. *Dūnia* steht ohne Präposition wie 62.

68. Zu *fálgaba* vgl. *fárgaba* HS. I 85; der Damagaram-Dialekt hat am Silbenschluß gern *l* für *r*, wie schon im weiblichen Artikel.

ba bára bá, ko yāki né,
nicht Bittlied, ob Krieg ist,
bá-n-na fálgaba tá-sa.
nicht mein Herzklopfen seiniges.

69. Tanĭman ši ne yę̄nke
Tanĭman er ist schneide
gaba-l ḳasa dę̄k dūnia,
Streit den Landes alle Welt,
yā-hana mazá su-yi
er hat gehindert Männer sie machen
[*mōzí.*
[Bewegung.

69. Tanĭman ist der Scheider des [Streits
in jeglichem Lande auf der Welt:
er hat der Männer Unruh gedämpft.

70. Ni nā-san saṛākuna mutana-ǹ
Ich ich weiß Könige, Männer
[*kirki.*
[die der Trefflichkeit.
ni nā-sán saṛāsaṛá.

70. Ich kenne Fürsten, die trefflich [sind,
ich kenne aber auch kärgliche.

71. Wo̱nda ba-ši da fus baṛe
Welcher nicht er mit geschweige
[*yo̱-i ḳeautá,*
[er macht Geschenk,
aï ši ne saṛāsaṛa.
fürwahr er ist

71. Wem's am besten, zumal an [der Spende gebricht,
fürwahr, das ist ein kärglicher Wicht!

69. *Yę̄nke* halte ich für einen der zu I 129 besprochenen, Beinamen bildenden Imperative. *Gaba* heißt nicht nur Brust, Vorderseite, sondern auch Streit, Feindschaft; *yę̄nke gaba* bedeutet wohl: schneide ab, trenne den Streit, vgl. *ṛeba gę̄rdama* HS. I 106. *Dę̄k* steht für *dę̄ka*. Die 3. Zeile steht im Text an der Spitze einer Wiederholung von 21. 31. *Dūnia* steht ohne Präposition wie 62.

70. Unter *mutana-ǹ kirki* sind im engeren Sinne die Freigebigen zu verstehen, vgl. HS. I 133. Eine ähnliche Wendung s. HS. I 150. *Saṛāsaṛa* ist nach M. soviel wie *ma-su-ṛōa* Geizhälse, ein Sinn, der wohl aus der von Mi. für *sarāsara* angegebenen Bedeutung »Lichtung« abzuleiten ist.

71. Die eigentliche Bedeutung des bei Mi. und R. nicht genannten *fus* vermochte ich nicht festzustellen, während der Sinn der Wendung an sich klar ist. *Baṛe* s. I 112, 204. *Aï* s. HS. I 164.

72. *Tanīman yā̆-san*
Tanīman er hat erworben
[*dū̆nia* —
[Welt —
yā-ḳā̆ṛe, ko ċan lā̆hiṛe-l
es hat geendet, ob dort Jenseits das
[*háka!*
[so!

72. Tanīman wußte die Welt zu
[erringen —
genug, mag's auch dort mit dem
[Jenseits gelingen!

73. *Domin ši ne yẹ-kan ḍáṛima*
Denn er ist er pflegt binden
[*kúḍi.*
[Geld,
ya-kan ċe: a-kai Haži.
er pflegt sagen: man bringe Haži.

73. Denn er ist's, der Geld in den
[Beutel schnürt
und spricht: Es werde nach Mekka
[spediert!

74. *Domin ši ne yẹ́-sa mú-mu*
Denn er ist er setzt zu uns
[*šẹ́ráa*
[Rechtspflege
ta Alla da annébi.
die Gottes und des Propheten.

74. Denn er ist's, der für uns des
[Rechtes pflegt
nach Gott und dem Propheten.

75. *Kōwane ya-kas mutúm*
Wer auch er tötet Mensch
[*a-káše-ši,*
[man töte ihn,
dan háḳi-n-sa ne háka.
denn Recht sein ist so.

75. Wer jemand tötet, den töte
[man,
dieweil ihm solches zukommt.

72. Hier ist *san* aus *sāmu* verkürzt bzw. assimiliert. *Lāhira* mit dem Artikel ist auffallend. *A*, das V. 38 davorstand, fehlt hier wie 62 und 69 vor *dūnia*. *Yā-ḳā̆ṛe* formelhaft: Gut, abgemacht. *Ko* heißt hier vielleicht nicht »ob«, sondern »sogar«. Über die Schwierigkeit, mit der für Könige der Eintritt ins Paradies verknüpft ist, s. 38. *Haka* ist arabisch.

73. Zu *kuḍi* vgl. I 25. *Haži*, aus dem Arabischen dem H-Lautstande angepaßt, ist der gebräuchliche Name für Mekka.

74. Mi. schreibt das arabische Lehnwort *šerīa*.

75. *Kas* ist eine häufige Verkürzung von *kaše*. In *háḳi* gibt der Text ausnahmsweise das *q* des Arabischen durch *ḳ* wieder, vgl. *Haka* s. 72.

76. Wǫnda yę-nēmi mātę-l
Welcher er sucht Frau die
[*ạ́rime,*
[der Heirat,
a-žēfḗ-ši ḍa-ṅ kaṛe.
man werfe ihn Sohn den Hundes.

Chor:
Ya taā́la lillâhi
saṛi ki ubaṅgiži.

76. Weß Gelüste die Ehefrau be-
[drohn,
den steinige man, den Hundesohn.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn.

76. Für *ạ́rime* haben andre Mundarten meist *ámrē*, so bei Mi.

III.

Zweites Bittlied des Idrīs.

1. Bára sā́bo-nā́ če,
Bittlied Gewohnheit mein ist,
bara ḍa-n ta-māžíra.
Bittlied Sohn der der Schülerschaft.

1. Das Bittlied ist meine Gewohn-
[heit,
das Bittlied des fahrenden Schülers.

2. Ni Idrīsu bābá-n Abdu
nā́-fi gabá-ṅ-ku
ich übertreffe Klafter euere,
[*ę́a-m bára.*
[Söhne die Bittlieds.

2. Ich Idrīs, des Abdu Oheim,
ich überrage euch Bittliedsänger.

3. Domin nā́-fi ḳaṛę́fi-n
Warum ich übertreffe Kraft die
[*yā́ṛo?*
[des Knaben?
da gáni bā́bu tambáia.
mit Sehen nichts Frage.

3. Weshalb überrage ich Knaben-
[wert?
Man sieht das ohne Frage.

1. Zum 2. Halbvers vgl. I 1 Anm.

2. Vgl. II 4, wo *baba-ṅ* geschrieben und gesprochen wurde. Über die phraseologische Verbindung von *fi* und *gaba* s. HS. I 87 Anm.

3. *Nā́-fi ḳaṛę́fi-n yā́ṛo* s. I 83. Oder steht *yā́ṛo* hier im Sinne von II 45 f.? Die 2. Zeile s. I 224.

1. Na-i dǒgo-n wǔya
Ich mache lang den Hals
[kamę-n na bę́rewa
[Gleichheit die des der Antilope
domin nā-i kęa-ṅ
mit ich habe gemacht Schönheit die
[ído.
[Auges.

4. Gazellen gleich' ich am schlan-
[ken Hals
und weil mein Auge schön ist.

5. Na-i mę́ria ya
Ich mache Stimme wie
[kǔ́ka-ṅ ɣaṛé,
[Schreien das Heimchens,
ka-če zābię-l Káno.
du sagst Sangmeister der von Káno.

5. Ich hab' eine Stimme wie Heim-
[chengezirp —
man meint den Sangmeister Káno's
[zu hören.

6. Saṛiki Tanīmu yā-ba-n dōki,
bǎ́bu kamá-s-sa dǔ́nia.

6. Der König Tanīmu gab mir ein
[Pferd,
das auf Erden nicht seinesgleichen hat.

7. Ni nā-i gǒdia
Ich ich habe gemacht Dank
[nā-gōde
[ich habe gedankt
da kęautę-l ubaṅgíži.
mit Geschenk dem des Herrn.

7. Da sagte ich Dank, da dankte ich
für das Geschenk des Gebieters.

8. Alla ši yę-kan yí a-
Gott er er pflegt machen man
[kan yo
[pflegt tun
tęm ba zāmanú-m-mu ba.
Zeit nicht Zeit unsere.

8. Gott ist's, der schafft, und es
[ward getan
lange vor unsern Zeiten.

4. Der Text schreibt regelrecht *kamę-l*; doch die Aussprache assimiliert das *l* dem folgenden *n*. Zu *bę́rewa* vgl. Pfl. u. T. 139. Weshalb in der 1. Zeile *na-i*, dagegen in der 2. *nā-i* steht, vermag ich nicht zu erklären. *Kęa-ṅ* aus *kęo-n*, vgl. Mi. *kę́o* Schönheit, Güte. Zur Schönheit des langen Halses vgl. I 78, 88.

5. Fast derselbe Vers stand I 101.

6. Fast derselbe Vers stand II 62.

8. Zu *yo* vgl. II 8. Zur zweiten Zeile vgl. I 187. *Zāmanu-m-mu* entstand durch Assimilation aus *zāmani-n-mu*, vgl. II 60.

9. Alla ši ye-kan yi gažēŗé
Gott er er pflegt machen kurz
da dógo dá ḳaňḳáne.
und lang und klein.

9. Gott ist es, der den Kurzen [schafft,
den Langen und den Kleinen.

10. Agulú in tă̄-biă̄-
Schmutzgeier wenn er bezahlt [*ka marádi,*
[dir Begehr,
žimẹ́ná tā-žé da gă̄ši-n
Strauß er geht mit Gefieder dem [*nú-ta*
[seinigen
had dōgo-n wūya ná-ta.
bis langen dem Hals seinigen.

10. Erfüllt der Geier dein Verlangen,
entfernt sich der Strauß mit seinem [Gefieder,
ja auch mit seinem schlanken Hals.

11. Dadai dŭnia abi-n
Wenn Welt Ding das [*ḳamná če,*
[Hoffnung ist.
wǫ́-n bautá mu-ka
Bruder den der Sklaverei wir [*íš.*
[träfen.

11. Wäre auf diese Welt zu hoffen,
träfen wir den Knecht Gottes in ihr.

9. Der Sänger hat hier seine in Vers 2 betonte Überlegenheit über seine Zunftgenossen im Auge.

10. Zum Geschlecht des *agulu* vgl. HS. I 55. Das dem Arabischen entlehnte *marādi* unterscheidet sich in zwei Konsonanten von dem Ortsnamen Maŗádi, s. I 219. Sein Übergewicht über die Sangesgenossen weiter veranschaulichend, vergleicht Idrīs sie mit dem Schmutzgeier als dem Sinnbilde des Kleinen, Verächtlichen, sich selbst mit dem langhalsigen Strauß: Allerdings gibt es Fälle, wo das Geringere mehr Nachfrage findet, wie das als Heilmittel für gewisse Krankheiten begehrte Fleisch des Geiers höher geschätzt wird als das des Straußes, dieser also trotz seiner sonstigen Vorzüge hinter ihm zurückstehen muß. Ob solcher Erfahrung tröstet sich der Sänger in den folgenden Versen mit der Unvollkommenheit dieser Welt. *Had* steht für *hal* (vgl. I 55), dessen *l* sich dem folgenden Konsonanten anglich.

11. Zu *dadai* vgl. I 203. Nach Mi. ist *ḳamná*, das er mit *k* schreibt, Hoffnung, nach R. Liebe, Verlangen. *Wǫ-m* d. h. *wa* mit dem Artikel *n* ist der ältere Bruder, *wǫ-n bautá* also der Erstgeborene der Sklaverei; *bautá* wird hier in religiösem Sinne verstanden, mit *wǫ-m bautá* also der Prophet gemeint. In Prosa stünde *da* davor, vgl. *da-da* als Beginn von Bedingungs- und Folgesatz I 218. *Iš* lautet bei Mi. *iše* = begegnen, zusammentreffen: Wäre die Welt von Dauer, so würden wir dem Propheten in ihr begegnen; doch in ihr herrscht der Tod.

12. Wǫ́ndā a-ka yó dūnia domin-su
su má su-n-yi su-n-wǎ̌če,

12. Für welche die Welt geschaffen [ward,
auch sie sind gewesen, sie gingen [dahin,

13. ballé mu čiǎ̌wa-l ɣafę́-n
da ba zá-a bę̄r-mu ba.

13. wieviel mehr wir Unkraut am [Brunnenrand,
wo man uns nicht stehen lassen will!

Chor:
Ya taǎ̌la lillǎ́hi
saɣiki ubaŋgíži!

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

14. I-na bára ká-na dǔ̄bi-na,
ko ba zǎ̌-ka bǎ̌-ni ba?

14. Ich singe mein Lied, und du [siehst mich an;
werde ich nichts von dir empfah'n?

15. Ḳǔ̄limi uba-n ḳūlayé,
Geizhals Vater der Geizhälse,
ḍa-n mi-kaï ya
Sohn der des habend Kopf wie
[*ḳodágo.*
[Dumfrucht.

15. Geizhals, Vater der Geizhälse,
Sohn dessen, deß Kopf dem Dum- [kern gleicht!

16. Kōmine da nā̌-sa
Was auch mit seinigem
[*gǫ́ni nę́s:*
[Geschickter seiner:
ni Idirīsu baba-n Abdu
ich Idrīs Oheim der des Abdu,
dan ní ne gǫ́ni-m bára.
weil ich bin Geschickter des Bittlieds.

16. In allem gibt's einen, der [Meister ist,
und ich Idrīs, des Abdu Ohm,
ich bin der Meister im Bittlied.

12 und der folgende Vers liegen bereits in I 118f. vor; vgl. die dortige Erläuterung. Statt *a-ka yo* steht im Texte *a-ka wo*, das entweder als *a-kawó* »man brachte her« aufzufassen ist oder als *a-ka wo*, so daß *wo* eine *o*-Bildung aus *wa* (vgl. I 24, 109) wäre, wie *yo* aus *yi*. Ferner steht hier *biɾa* für *baɾi* erlassen. Überhaupt ist der Text hier nachlässig; so fehlt *ba* vor *za-a*.

13. Siehe vor. Anm.

14 stand bereits als V. 34 in I; nur galt er dort einer Frau.

15. *Ḳǔ̄limi* s. II 16; anomal ist sein Plur. *ḳūlayé*. *Ḳodágo* ist nach Mi. der Kern einer Frucht, nach M. der der Dumpalme. *Kai* Kopf ist in Kano *kāi*, vgl. HS. I 23, hier *kaï*.

16. Zu *nā̌-sa* und *nę́s* vgl. I 5 Anm. *Gǫ́ni*, bei Mi. gescheit, tüchtig, klug, ist nach M. Meister, Sachverständiger. Statt *baba-n* schreibt der Text hier *uba-n*. Die Begründung durch *dan* wird hier ebenso auffallend nachgeholt wie V. 4 durch *domin*.

17. Gérdawa ku-bę̀r yi-n
Chorführer laßt Machen das
[*kuše:*
Neides:
arziki abę̀-n Alla ne,
Besitz durch das Gottes ist,
mu mu-n-yṑ-ši mu-ǹ-
wir wir haben (uns) gemacht ihn wir
[*gáma.*
[haben vollendet.

17. Ihr Führer der Fahrenden,
[laßt vom Neid:
was man besitzt, das stammt von
[Gott;
wir haben's erworben und haben
[genug.

18. Ni ma kai-na i-na
Ich auch Kopf mein ich tue
[*kakábe*
[schütteln
hə́kumči-n ubaǹgiži.
Urteil das des Herrn.

18. Auch ich selber verwundere
[mich
über das Walten des Herren.

19. Ni dā da ba-n-ni da
Ich einst mit nicht ich mit
[*ŗiga,*
[Tobe,
sai būzu na timkia,
nur Fell des Schafes,

19. Ich der einst, des Rockes bar,
nur mit dem Schaffell bekleidet war,

20. yanzu ga-ni nā-i
jetzt sieh mich ich habe gemacht
[*babá-n dōki*
[groß das Pferd
alkę̀bba da ŗigunná.
Burnus und Toben.

20. sieh da, jetzt bracht' ich's zum
[hohen Roß,
zum Burnus und zu Toben gar!

17. *Kuše* s. I 86. *Arziki* s. I 31. Zu *yo* vgl. I 118. *Mu-ǹ-gama* = wir sind fertig geworden.

18. M. erläutert *i-na kakábe* durch *mamāki* Staunen, Verwunderung. Da nach Mi. *kákaba* abschütteln heißt, läge es nahe, *kai-na kakābe* als unser verwundertes Kopfschütteln zu deuten. Indessen übersetzt auch R. *kakábi* für sich allein durch: etwas als nie Gesehenes anstaunen. Auch die Stellung von *kai-na* spricht dafür, es als »ich selbst« aufzufassen. *Hə́kumči* ist arab. mit H-Endung.

19. *Dā* = vor Zeiten, so auch bei R.; bei Mi. fehlt es. Das sich anschließende *da* steht in relativischem Sinne. *Ba-n-ni* (vgl. I 140) statt *bā-ni* oder *ba-n-na* ist wohl eine Kontamination.

20. *Alkę̀bba* s. II 9.

21. Kómine ye-na da goní
Was auch es ist mit Geschicktem
[*ne̱s:*
[seinem:
nōma ma ye̱-na da goní ne̱s,

21. Ein jedes Fach hat seinen
[Meister:
der Ackerbau hat seinen Meister,

22. yāḳi ma ye̱-na da goní ne̱s,
fatáučí ye̱-na da goní ne̱s,

22. und auch der Krieg hat seinen
[Meister
und auch der Handel seinen Meister.

23. Ni Idrīsu ni ne goni-m bára,
ni na mālem Ganáu,
na mālem Ḳafa-ì káro.

23. Ich aber bin im Bittlied Meister,
Idrīs, ich Jünger vom Meister Ganáu,
ich Jünger von Meister Stoßhorn.

24. Im bára tá-na mi-ni
Wenn Bittlied es tut zu mir
[*číwo,*
[Schmerz,
da ḳwáče na-kan gáma.
mit Wegnahme ich pflege vollenden.
Chor:
Ya taála lillâhi
saṛiki ubaṅgíži.

24. Fällt's mit dem Bittlied mir zu
[schwer,
ergänze ich's durch Rauben.
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn.

25. Ni Idirīsu nā-čika ḳirgi
Ich Idrīs ich habe gefüllt Haut
nā-i kame̱-l saṛá-
ich habe gemacht Gleichheit die der
[*kuna.*
[Könige.

25. Ich Idrīs, ich habe die Haut
[gefüllt,
ich hab' es den Königen gleichgetan.

21. Zur 1. Zeile vgl. 16. *Ye̱-na* ist entfärbt aus *ya-na.*

22. *Fatáučí* ist ein von *fataḱe* (I 71) gebildetes Abstraktum wie *talaučí* von *talaka* s. I 156.

23. Der Anfang wiederholt den Schluß von 16. Der Name *Ganáu* (von *gani* sehn) besagt, daß die Mutter bei seiner Geburt den neuen Mond erblickte; zur Endung *áu* vgl. *Gimsáu* II 56. Die letzte Zeile s. schon I 74. *Ganáu* und *Ḳafa-ì káro* sind dieselbe Person.

24. Fast der nämliche Vers schon I 50, wo nur *záfi* Pein für *číwo* und *sáta* Diebstahl für *ḳwáče* steht.

25. *Ḳirgi* s. I 113. Sinn: Ich habe ein stattliches Ansehn gewonnen, vgl. II 59.

26. *Kōwa ganē-ni yā-ga*
Wer auch sieht mich, er sah
[*saṛiki,*
[König,
sai-ko nā-gaia má-sa.
außer ob ich sagte zu ihm.

26. Wer mich sieht, der glaubt den
[König zu sehn,
ich müßte es ihm denn sagen.

27. *Ma-su-gaṛi gaṛé-ku bára-*
Stadtherren, zu euch Bittlied
[*ta,*
[mein,
ku-záma máida haňkula.
werdet wandelt Weisheiten.

27. Ihr Stadtherrn, euch ist mein
[Lied geweiht:
bekehret euch und werdet gescheit!

28. *Dāḍi-n dūnia*
Annehmliches das der Welt
[*banza ne,*
[nutzlos ist,
ya-kan zo ya-kan
es pflegt kommen es pflegt
[*wūče.*
[vorübergehn.

28. Die Freude der Welt bringt
[keinen Gewinn:
sie kommt daher, sie zieht dahin!

29. *Wonda ka yo dūnia dumin-su,*
su ma su-n-yi su-ň-wūče,

29. Für welche die Welt erschaffen
[ward,
auch sie sind gewesen, sie gingen
[dahin,

30. *ballé mu čiāwa-l ṛāfi-n*
da ba za-a bar-mu ba.

30. wieviel mehr wir Unkraut am
[Brunnenrand,
das man nicht stehen lassen will!

26. Im Text steht *gan-ni* (für *ya-ganē-ni*) und, vielleicht versehentlich, *saṛaki*, das neben *saṛākuna* Pluralform ist. *Sai-ko* wie I 42. *Yā-ga. nā-gaia* ist das Tempus des Folgesatzes nach dem Bedingungssatz. *Gaia* sagen bedeutet hier: aufklären, daß ich kein König bin.

27. *Gaṛē*, nur in Verbindung mit einem persönlichen Fürwort, ist wohl das mechanisierte *gaṛi*. *Haňkula* ist der eigenartige Plural des Lehnworts *haňkali* s. I 201.

29 f. Die schon in 21 f. wiederholten Verse von I 118. 119 kehren hier zum Schluß wieder. Anscheinend wird der Kehrvers hier nicht gesungen.

IV.

Lied eines Jüngers des Mālẹm Lāši, eines wundertätigen Weli, dessen Anhänger sich rühmen, gegen Eisen gefeit zu sein.

Sie stechen sich mit dem Messer, ohne daß es eindringt, treiben ein Auge aus seiner Höhle, indem sie das Messer am untern Lid einsetzen, ohne daß es die Haut ritzt usw. Den ungenannten Jünger, der gleich den Vorigen als *gerdi* an der Spitze seiner Fahrenden herumzog, hörte M. in Damágaram.

Wọnnan bára ta na mālẹm Lāši ce. Dies ist das Lied des Jüngers des
Dies Lied das des des Mālẹm Lāši ist. [Scheich Lāši.

1. Ni ne na mālẹm Lāši: 1. Ich bin Scheich Lāšis Jünger:
Ich bin der des Mālẹm Lāši: Hyäne, des Hundes Bezwinger.
kūṛa māgani-ń kaṛé.
Hyäne Heilmittel das Hundes.

2. Mi-gatári ya-zó 2. Wer ein Beil hat, der komme
Habend Axt er komme [und tue den Hieb:
[ya-i sā̆ṛa: er wird mich nicht verletzen.
[er mache Verwundung:
dom ba zā̆-ya čī-ni ba.
denn nicht geht er essen mich.

3. Mi-yiḳuá yẹ-zó 3. Wer ein Messer hat, komme
Habend Messer er komme [und schneide:
[yẹ-yéńka: er wird mich nicht verletzen.
[er schneide:
daṅ ba zā̆-ya čī-ni ba.

4. Mi-māši ya-zó 4. Der Speerträger komme und
Habend Lanze er komme [steche drauf los:
[ya-i sū̆ka: er wird mich nicht verletzen.
[er mache Stich:
dam ba zā̆-ya čī-ni ba.

1. *Na* s. I 49. Zu *māgani-ń kaṛé* vgl. I 98. Das Gleichnis von Hyäne und Hund soll wohl die Überlegenheit kennzeichnen, die der Scheich Lāši seinen Jüngern verleiht.

2. *Sāṛa* bedeutet den Hieb mit scharfer Waffe, vgl. HS. I 81. *Čī* essen wird in verschiedenster Weise bildlich gebraucht.

3. Im Text steht *mī-ḳna*. *Yiḳuá* ist eine dialektische, bei Mi. und R. nicht angeführte Nebenform von *wuḳá* (Mi. *wúkā*) Messer. *Daṅ* neben *dom* im vorigen und *dam* im folgenden Verse zeigt, wie die Präfixe *yẹ* und *ye* neben *ya*, das Schwanken in der Aussprache unbetonter Silben, vgl. Einl.

5. Ni ne kutuŋku-m ḅauná
Ich bin Stier der Büffels
mi-tafía bābu wo̱iwóya.
habend Gehn nichts umwenden.

5. Der leitende Büffelstier bin ich, der geht und schaut nicht hinter sich.

6. Mi-kibia ya-zo ye̱-i
Habend Pfeil er komme er mache
halbi, [Schuß,
dam ba zā̆-ta ĉí-ni ba.

6. Der Pfeilschütz komme und tue [den Schuß; er wird mich nicht verletzen.

7. Nā-ša izawā́ḳa bū̆ni.
Ich trank
nā-i lāya-l tabā́raká.
ich machte Zauberzettel den Tabáraka.

7. Ich trank Izawáḳa's Ruhezauber, ich trage Tabáraka's Amulett.

8. Daŋ ḳárife ya-na kúmya-ta,
Denn Eisen es tut Scham ihre,
bá͡iya so̱-n gamó da ni.
nicht es Lieben das Begegnung mit mir.

8. Denn Eisen hat eine Scheu vor [ihr; es trifft nicht gern zusammen mit mir.

9. Mu ne fataḱe-m mā̆le̱m
Wir sind Kaufleute die Meisters,
bara ba-m-mu žu-ŋ
Bittlied nicht unser Fühlen das der
wuyá, [Schwierigkeit.

9. Wir sind die Handelsleute des [Scheichs; der Bittgang wird uns nicht zu schwer.

5. *Kutuŋku* (vgl. Pfl. und T. 12) ist nach M. der Leitstier. Für *wo̱iwóya* schreibt Mi. *wáiwaya* hinter sich sehen, sich wenden.

7. *Izawā́ḳa* ist der Name der 56., *tabā́raka* der der 67. Sure des Koran; beide, nach ihren Anfangsworten so benannt, gelten bei den H. für besonders zauberkräftig. Es werden Verse aus ihnen auf Zettel geschrieben und die der *tabā́raka* als Amulett (*lāya*, mit dem Artikel entlehnt, in I 13, 56 auch als *āya*, *aya* vorkommend; im Arab. *āya* Koranvers) am Arm getragen, während man die der *izawā́ḳa* ins Wasser wirft, um dies mit der in ihm aufgelösten Schrift zu trinken, vgl. I 7. Der Zusatz *bū̆ni* ist dem Bornu entlehnt, geht aber nicht auf das Kanuriwort *buni* »Fisch« zurück, sondern ist aus *boné* »schlafe ruhig« korrumpiert, weil dieser Zauber die Nachtruhe schützt. Der echte H-Beiname von *izawā́ḳa* ist *mi-maguŋguna* »habend Mittel«, d. h. die zauberkräftige.

8. M. unterscheidet *ḳárife* Eisen, *ḳárefi* Kraft, *ḳarifi* tönerner Wassertopf.

9. *Fataḱe* s. I 71. *Žu* ist der folgenden Silbe aus *ži* assimiliert.

10. Domẹn bára na-žẽ-ni
Wegen Bittlieds ich gehe ich
[*Kazáuṛei,*
hal nā-žẽ-ni Zāṛiá.
bis ich gehe ich Zāṛia.

10. Ich zog nach Kazáuṛei zum [Bittgang,
ich zog sogar bis Zāṛia.

11. Ni mi-bara na
Ich habend Bittlied der
[*mālẹm Lāši:*
[des Scheich Lāši:
ko wọ́ni bi-ganẽ-ni ba?

11. Ich bin Scheich Lāši's Sänger: hat jemand mich noch nicht gesehn?

12. Wọnda bi-ganē-ni ba, ga-ní:
kūṛa sa kaṛé gudu.
Hyäne stelle Hund Laufen.

12. Wer mich noch nicht sah, der [sehe mich jetzt:
Hyäne, treibe den Hund in die Flucht!

13. Ḅaraī su-na ẓoṛó-na,
Diebe sie tun Flucht mein,
ballẽ ma-su-yi-m fāši!
geschweige Macher die Raubes!

13. Die Diebe haben Furcht vor mir, und wieviel mehr die Räuber!

14. Ni ba-n-ni ẓoṛá-n
Ich nicht ich Furcht die
[*dodó,*
[Spukgeists.
ballē da-n Adam mutúm.
geschweige Sohn des Adam Mensch.

14. Ich fürchte mich vor keinem [Spuk,
geschweige vor einem Menschenkind.

15. Alžẹnu su-na ẓoṛó-na,
Genien sie tun Furcht mein,
domin nā-i māgani.
weil ich habe gemacht Heilmittel.

15. Es fürchten mich die Geister, weil ich mit Zauber mich rüstete.

10. Die 1. Zeile steht schon in I 55. Vgl. auch I 59.

11f. Die 2. Zeile von 11, die 1. von 12 siehe bereits I 64f. Der Text schreibt nachlässig *ba ganē ba.*

12. Zu dem in der 2. Zeile mit dem Imperativ gebildeten *kiṛāṛi* (Motto), das der Sänger sich selber beilegt. vgl. 1, I 129, II 22. *Sa* vor einem Hauptwort mit folgendem Infinitiv bedeutet machen, veranlassen, lassen.

13. *Ḅaraī*, Plur. von *ḅarāo* Dieb. *Ballé* s. I 112. Mi. hat *faši* Zerbrechung, Verwundung, Raub, *má-faši* Straßenräuber. Diesen schreckt der Sänger, dem er mit seinen Waffen nichts anhaben kann, noch mehr ab als den Hausdieb.

14. Vgl. I 15. Zu *ba-n-ni* vgl. III 19.

15. *Alžẹnu*, im Text *alžunu*, Plur. von *alžan*, dem Arabischen entlehnt. Im Text *nā-či* »ich aß« statt *nā-i*.

16. Túrḍawa su-na ẓoṛó-na,
bu-s-su sǫ-n gamó da ní.

16. Es fürchten mich die Bummler;
sie sind nicht gern zusammen mit mir.

17. Ní ba-n-ni ẓoṛǫ-n ḳáṛife:
Ich nicht ich Furcht die Eisens:
ḳáṛifé mi yę-ḱe da ní?
Eisen was es tut mit mir?

17. Ich hab' vor Eisen keine Furcht:
was könnte mir das Eisen tun?

18. Mālęm Lāši yā́-ba-ǹ āya:
Scheich er gab mir Spruch:
ba mutúm ba, ba dodó ba,
nicht Mensch nicht Spukgeist,
sai saṛáuta-l ubaǹgiži.
nur Herrschaft die des Herrn.

18. Scheich Lāši gab mir einen
[Spruch;
darin ist weder Mensch noch Spuk,
allein des Herren Herrschaft.

19. Ní ne na mā́lęm Lāši.
In-kás mutúm in-fę́ḍe fā́tę-l,
in-yí buzú-n šiga bára:

19. Ich bin Scheich Lāši's Jünger.
Mag ich jemand töten, die Haut abziehen,
das Fell zu gewinnen zum Bittliedsgang:

20. Ní nā́-samu lāmuni
Ich ich fände Sicherheit
[gu-m mālęm;
[Ort dem Scheichs;
saṛiki mi yę́-ḱe da ní?
König was er tut mit mir?

20. ich fände Sicherheit beim
[Scheich;
was könnte mir der König tun?

21. Kowane ya-zagí yāṛa-m mālęm
ai, ya-kwāna lāhira.

21. Wer Lehrerkinder schmähen mag,
fürwahr, der ruht zum jüngsten Tag.

22. Ba bùgo ba, ba zāgi ba,
saṛáuta-l ubaǹgiži.

22. Man schlägt ihn nicht, man
[schilt ihn nicht;
es waltet des Herren Strafgericht.

16. *Túrḍawa*, Plur. von *turḍe*. R. *turdi*. einem der Fulbesprache entstammenden Wort, sind nicht, wie Mi. und R. übersetzen, Schlangenbeschwörer, sondern Vagabunden, die mit Weib und Kind bettelnd umherziehen und daneben etwas Kräuterzauber verkaufen. Auch gegen sie suchen fahrende Schüler sich durch Zauber zu schützen. Zum 2. Halbvers vgl. 9. *Bu-s-su* aus *ba-n-su*, vgl. *bu-m-mu* 9.

17. Vgl. 8.

18. Zu *āya* vgl. *lāya* 7. *Yā-ba-ǹ* für *yā-ba-ni* vgl. II 14; *ǹ* für *n* wie so oft im Auslaut bei folgendem Vokal (vgl. Einl.). Zur letzten Zeile vgl. I 9.

19. Die erste Zeile s. 1, die zweite und dritte I 164, s. Anm. dort.

20. *Nā-samu* ist das Tempus des Folgesatzes. *Lāmuni* ist dem Arabischen mit Artikel und II-Endung entnommen. Zu *gu-m* für *guṛi-m* vgl. *guǹ* HS. I 30. Zur zweiten Zeile vgl. 17.

21 und 22 lagen schon als I 8 und 9 vor, nur wurde hier mündlich *dūka* durch *bugo* ersetzt (Mi. *bugu* Schlag).

23. *Ni ne mi-tíli-n*
Ich bin habend Haufen den
[*lāyoyí*,
[Amulette,
mi-kambú kamą-l ǵíḷeb.
habend kambú Gleichheit die 1000.

23. Ich habe Zettel haufenweis',
Armzauber an die tausend,

24. *Ḳ̌íṛi yā-fi labtu-n*
es übertrifft Laden das
[*žakí*,
[Esels,
yā̌-fi gaba-n takáṛkaṛi.
es übertrifft Klafter die des Lastochsen.

24. Leibzauber mehr, als ein Esel
[trägt,
ja mehr, als man dem Stier auflegt.

25. *Gé̱rdawa, ku-bár yi-n*
Chorführer, laßt Machen das der
[*ḳáṛia*,
[Lüge,
bu kú-yo ya tā-mu ba!
nicht ihr macht wie das unsere!

25. Chorführer, des Lügens ent-
[haltet euch:
ihr tut es uns ja doch nicht gleich!

26. *Domẹn ni ne na-kan če:*
Denn ich bin ich pflege sagen:
ḳaṛife ḳaṛié — sai ya-káṛkaṛe.
Eisen zerbrich — bis es zerbricht.

26. Denn ich, ich bin es, der da
[spricht:
Eisen, zerbrich — bis es ganz zer-
[bricht.

23. a) *Tíli* Haufen, vgl. I 27. *Lāyoyí* ist der einheimische Plural des in 7 vorliegenden Fremdworts. b) *Kambu*, geschrieben *kanbu*, bezeichnet nach M. Zauberkräuter, die am Arm getragen werden; nach Mi. ist *kanbu* eine lederne Armspange, die vermöge eingenähter Stückchen Wurzel, Rinde und dergleichen als Amulett dient. Zu *ǵíḷeb* vgl. II 32.

24. *Ḳ̌íṛi*, bei Mi. u. R. nicht angegeben, bezeichnet Zettel und sonstige Zauber, die an einer Schnur auf bloßem Leibe um die Weichen getragen werden. Doch belastet sich der so Ausgerüstete nicht mit seinem ganzen Vorrat, sondern nur mit einer Auswahl. *Labtu* ist dem Bornu entnommen (Infinitiv von *lamgin* ich lade). Zu *yā-fi gabá* vgl. III 2. *Takaṛkaṛi* Lastochse s. Ptl. u. T. 147.

25. *Bu* ist dem folgenden angeglichen wie in 16. Zu *yo* vgl. I 118. Statt *tā-mu* steht im Text *ta-wa* das meinige. *Tā* steht hier in neutraler Bedeutung für Sache im allgemeinen, vgl. HS. II 51.

26. Das oft schwer übersetzbare *sai* »nur, außer« wird hier wie in *sai gõbe* »auf (Wiedersehn) morgen« als »bis« aufzufassen sein. *Kaṛkaṛa* ist nicht mit Mi.s *karkăra* Ausschaben, das bei M. *ḳañḳáṛa* lautet (vgl. HS. I 101), zusammenzustellen, sondern als Intensivbildung zu *kaṛie*, *kaṛe* zerbrechen anzusehen, wie vermutlich auch *kaṛkaṛa* angebautes Feld.

27. *Domọn ni ne na-kan wa* 27. Denn ich, ich mache, daß Eisen
Denn ich bin ich pflege machen [sich rollt,
[*ḳaṛife* als wär's aus Kano ein Lendentuch.
[Eisen
naḍi-n turkuḍi-n Kano.
Wickeln das Lendentuchs des Kano.

28. *Ni ne na-kan sa ḳáṛife* 28. Ich bin's, der Eisen dahin bringt,
Ich bin ich pflege setzen Eisen daß es wie Wasser flüssig wird.
ya-kan yo kamạ-l
es pflegt machen Gleichheit die
[*ṛuá.*
[Wassers.

29. *Ni ne na-kan bẹga yiḳua* 29. Ich schlage mit dem Messer los
Ich bin ich pflege schlagen Messer auf meinen Kopf — und es zerbricht!
a kai-na ta-kan káṛe.
an Kopf mein es pflegt brechen.

30. *Gẹrdawa, ku-bar yi-ǹ kuše;* 30. Ihr Führer, des Neides enthaltet
deka nā-fi-ku mālemi. [euch,
alle ich übertreffe euch Meister. euch alle überrag' ich im Scheich.

31. *Mālẹm Lāši bāwa-n Alla* 31. Dem Knechte Gottes Lāši dem
Scheich Lāši Sklave der Gottes [Scheich
babu kama-s-sa dūnia. ist nichts auf dieser Erde gleich.
nichts Gleichheit sein Welt.

Chor: Chor:
Ya taāla lillāhi O Erhabenheit Gottes
saṛiki ubaǹgiži. des Königs und Herrn!

32. *Ni na mālẹm Lāši:* 32. Ich bin Scheich Lāši's Jünger:
kũṛa mãgani-ǹ kaṛe. Hyäne, des Hundes Bezwinger.

27. Zu *wa* machen vgl. I 24. *Turkuḍi* s. II 18. Anm.

28. Zu *sa* vgl. 12; auch hier könnte für *ya-kan yo* der einfache Infinitiv *yo* stehen.

29. *Bẹga* (gewöhnlich *buga*) statt *sūka* (s. 4) dürfte ausdrücken, daß der Stich hier nicht in der Form des Stoßes, sondern in der des Schlages ausgeführt wird. *Yiḳua* s. 3.

30. Zur 1. Zeile vgl. 25, zu *kuše* vgl. I 86. *Nā-fi mālemi* entspricht der Konstruktion *nā-fi giṛima* ich übertreffe an Größe. *Mālemi* s. I 10.

31. Die 2. Zeile fand sich schon II 62.

32 wiederholt Vers 1.

33. Mālẹm Lāši mālemí-n
Scheich Lāši Scheich der
[*malemai*,
[der Scheichs,
gọní-na na annẹbi.
Meister mein der des Propheten.

33. Scheich Lāši ist der Scheich
[der Scheichs,
mein Meister, Freund des Propheten.

34. Domẹn ši ne ya-kan čé: a-i — yá-kan čé: ba á-yi bá.

34. Denn er ist's, der da spricht:
[Es sei —
und der da spricht: Es soll nicht sein!

35. Domẹn ši ne ya-kan
Denn er ist er pflegt
[*maida*
[verwandeln
mutum bíri hál ye-že daua.
Mensch Affe bis er geht Wildnis.

35. Denn er ist's, der den Menschen
[zu wandeln versteht
zum Affen, daß er zur Wildnis geht.

36. Domẹn ši ne ya-kan sa
Denn er ist er pflegt setzen
hauka-m mutum hal
Wahnsinn den des Menschen bis
[*ye-že daua.*
[er geht Wildnis.

36. Denn er ist's, der den Menschen
[zur Tollheit verdreht,
so daß er in die Wildnis geht.

37. Ba daṅ kai ba, mālẹm
Nicht wegen deiner, Scheich
[*Lāši,*
[Lāši,
da wọdansu su-n-či nāma-n žāki,
und manche sie aßen Fleisch das Esels,
su-na če: takárkarí.
sie sagen: Lastochse.

37. Wenn du nicht wärst, Scheich
[Lāši,
dann äßen manche Eselfleisch
und sagten: es ist vom Stier.

33. Der Text schreibt das letzte Wort der 1. Zeile wohl versehentlich *mālemmai*. *Gọni* s. III 16. Zur 2. Zeile vgl. noch I 16.

34. Hier wiederholt sich, wie schon öfters, I 6.

35. *Hal* s. I 55.

36. Im Texte steht korrekt *hauka-l*, dessen *l* sich in der Aussprache dem folgenden *m* angleicht.

37. *Ba daṅ* ist eine Konstruktion, die dem englischen »but for« entspricht, HS. I 119, II 39. Mit *wọdansu* sind die Schriftgelehrten (*mālemái*) gemeint. Scheich Lāši wird als Vorkämpfer gegen die Laxheit anderer Autoritäten gerühmt. *Su-n-* ist Tempus des Folgesatzes, dem sich *su-na če* (prosaisch *su-na čé-wa*) mit dem Charakter der Gleichzeitigkeit anschließt. *Ta-karkarí* s. 24.

38. Ba daṅ kai ba, mālẹm Lāši,
da wọdansu su-n-yi árima-ṅ
und manche sie machten Heirat die
[*árime,*
[der Heirat,
su-na če ma-s: halālia.
sie sagen zu ihm: Erlaubt.

38. Wenn du nicht wärst, Scheich
[Lāši,
verfreiten manche verfreite Frauen
und hießen das erlaubt.

39. Mālẹm Lāši yā-ṛẹ́be
Scheich Lāši er hat getrennt
halal da harāmun,
Erlaubtes und Verbotenes,
šeráa tā-sa zā-mu bi.
Recht seinigem gehn wir folgen.

39. Scheich Lāši schied,
was erlaubt und verboten,
und seinem Rechtspruch folgen wir.

40. Mālẹm Lāši ne wọlíyi-n Alla
sálla bābu lỏkači.
Gebet nichts Zeit.

40. Scheich Lāši ist mit Gott ver-
[traut,
er betet nicht nur zu bestimmtem
[Termin.

41. Nā-dūba wóža-ṅ gẹ́bẹs da
Ich blickte Seite die Osten und
[*árẹwa,*
[Norden,
bábu kamá-s-sa mūmẹ̣ni.
nichts Gleichheit seine Gläubiger.
Chor:
Ya taāla lillāhi
saṛiki ubaṅgiži.

41. Nach Osten und Norden hab'
[ich geschaut,
sah keinen Gläubigen wie ihn.
Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

38. *Árime* s. II 76. Wörtlich: sie würden eine Ehe verheiraten, d. h. eine noch nicht geschiedene Frau. Zu *ma-s* für *ma-sa* vgl. *nẹ-s* für *na-sa* III 16. *Halālia* aus dem Arabischen ist wohl gleichbedeutend mit *halal* (s. 39), wie nach Mi. *harāmia* mit *harám*.

39. *Halal* s. 38. *Harāmun* ist dem Arabischen, ausnahmsweise samt der Endung, entlehnt und gleichbedeutend mit *haram* und *harāmia*. *Šẹráa* s. II 74.

40. Zu *wọlíyi* (so auch bei Mi.) vgl. *wọlí*. s. I 44. Er hält sich mit seinem Gebet nicht an die vorgeschriebene Zeit, d. h. er betet beständig. Hier ist *sálla* im Text mit gewöhnlichem *s* geschrieben, vgl. I 29. *Lōkači* ist dem Arabischen mit dem Artikel unter Verwandlung des *q* in *k* (vgl. Anm. zur Überschrift v. I) und Anfügung der H.-Endung entnommen.

41. Zu *wọ́ža-ṅ* vgl. II 39. Zur 2. Zeile vgl. II 62. *Mūmẹ̣ni* ist arabisch mit H.-Endung.

42. Mālęm Lāši túrkuḍi mutűa
Scheich Lāši Leichentuch Todes
[*ne* — kaum breitet man's aus, so stirbt
[ist — [man —

ba a-ṛāra ba, a-m-mű́tu —
nicht man man ist gestorben —

42. Scheich Lāši ist ein Leichen-[tuch —

43. ḍāki-n zánzana,
Gemach das der Pocken,
[*tiṛāka-l dodó,*
[Schlafraum der Spuckgeists,
ba a-lęka ba, a-m-mű́tu.
nicht man guckt hin, man ist gestorben.

43. ein Pockenzimmer, ein Spuk-[gemach:
kaum guckt man hinein, so stirbt man.

44. Saṛākuna su-na fádanči
Könige sie tun Hofdienst
domin adúa tá-sa.
wegen Gebets seinigen.

44. Hofdienst leisten ihm Könige aus Furcht vor seinem Fluche.

45. Baki-n-sa bâ-iya kúnḍu,
Mund sein nicht er abprallen,
bâ-iya kúskuṛe kuá.
nicht er verfehlen auch.

45. Der Pfeil seines Mundes prallt [nicht ab,
und er verfehlt auch nicht sein Ziel.

46. Wọḍansu mālęma-n su-ṅ
Andere Scheichs die sie hatten
[*kúmya,*
[Scham,

46. Andern Scheichs widerfuhr die [Scham,

42. *Túrkuḍi* s. II 18. M. *ṛāṛa* etwas zum erstenmal anziehen, Mi. *rāre* auspacken, öffnen, ausbreiten. *A-m-mű́tu* ist das Tempus des Folgesatzes; den Sinn erläutert M. mit *doṅ kọbfi*, d. h. wegen des Unheimlichen (s. Pfl. u. T. 44): man stirbt vor Grauen.

43. *Tiṛāka* s. I 7. *Lęka*, bei Mi. *lęka* geschrieben, hineingucken. Zu *dodo* vgl. I 15; auch hier stirbt man aus dem soeben bemerkten Grunde.

44. Da *fāda* den Königshof bezeichnet, ist *fādanči*, wie auch bei Mi., eigentlich Dienst für den König. *Adua* ist dem Arabischen samt dem Artikel entlehnt, also ursprünglich *addúa*. Wie sich aus dem Folgenden schließen läßt, ist hier nicht sowohl Fürbitte als Verwünschung gemeint. Das vorgeschriebene regelmäßige Gebet ist *sálla* s. 40.

45. *Kunḍu* fehlt bei Mi. und wird bei R. mit »verfehlen« übersetzt, ist aber nach M. vielmehr »zurückkehren, abprallen«, während *kúskuṛe* »(das Ziel) verfehlen« heißt (das Gegenteil von *sāmu*). Zu *bâ-iya* vgl. II 51.

46. Der Artikel, vor dem *mālęmai* sein *i* einbüßt (wie *kai*, vgl. II 23), ist syntaktisch hier sehr auffallend. *Su-ṅ* poetisch für *su-n-yi*, vgl. *su-ṅ uya* HS. I 12.

su-n-yi adúa
sie haben gemacht Gebet,
[tā-kŏma,
[es ist zurückgekehrt,
a ka-n nă̄-su tā-ṣáia.
auf Kopf dem ihrigen es stand.

daß der Fluch, den sie sandten, zur
[Umkehr kam
und auf ihnen selber Stellung nahm.

47. Ba dan dūnia ba ba-a
Nicht wegen Welt nicht man
[fahari,
[Prahlen,
da nă̄-če da mālęm Lāši:
und ich sagte mit Scheich Lāši:
ai yā-samu lāhira.
wahrlich er erlangte Jenseits.

47. Wär's nicht, daß hinieden kein
[Prahlen sich ziemt,
so hätte ich vom Scheich Lāši gerühmt:
Fürwahr, er erlangte das Paradies.

48. Lākin wǫnnaṅ hukúmči-n
Aber dies Urteil das
lillāhi ne sai a-bar má-sa.
Gottes ist nur man läßt zu ihm.

48. Doch dies ist Gottes Urteil;
ihm bleibt es vorbehalten.

49. Bąri in-yo
Laß daß ich mache (mir)
[kiṛā̆ri-n kurḍi.
[Spruch den Geldes,
dan ši ḱe ḅadda ḍa-n
weil es tut verderben Sohn den
[Adam.
[des Adam.

49. Laßt mich ein Wort vom Gelde
[reden,
weil es dem Menschen Verderben
[bringt.

47. Zur Wendung *ba dan* vgl. 37. *Fahari* ist mit H.-Endung und Anpassung des 2. Radikals dem Arabischen entnommen, gleichbedeutend mit *farīa* (vgl. HS. II 183), in welchem der arabische Charakter noch weiter verwischt worden ist. Das vorhergehende *a*, das ich als Suffix von *ba* aufgefaßt habe (vgl. I 30, 95 u. a.), könnte auch Präposition sein, wie sie hier vor *dūnia* ausgelassen ist (vgl. II 62) oder Bestandteil des Worts wie in *adúa* (s. 44); der Sinn ist klar. Zu *ai* vgl. I 8, HS. I 164.

48. *Lākin* ist arabischer Herkunft wie *hukúmči*, vgl. *hǫ́kumči* III 18. Der Artikel *n* steht wohl wegen des wie im Kehrvers zum Genitiv mechanisierten *lillāhi*.

49. a) Zu *yo* vgl. I 118. *Kiṛāri* übersetzt R. ungenau mit Preis, Schmeichelei. Es bedeutet: stehendes Beiwort, Epigramm, treffende Charakteristik eines Menschen oder Dinges und kann ebensowohl Tadel als Lob sein, vgl. Einl. zu Pl. und T. Zu *kurḍi* vgl. I 25. b) *Ḅadda* scheint mir aus *ḅatasda* zusammengezogen zu sein, vgl. *ḅanna* I 178.

50. Kurḍi na Yawũri, dōdó,
kuṛḍi māgani-n sáa!
Geld Mittel das Freundes!

50. Geld aus Yawũri, Spukgeist,
Geld, Mittel Freunde zu haben!

51. In kā-ga mutúm
Wenn du siehst Mensch
[tafáṛiki-n Gǫnža,
[Weg den Gōnža,
dǫn kúrḍi yé-ḱe zũa.
wegen Geldes er tut gehn.

51. Wen du auf dem Wege nach
[Gǫnža siehst,
des Geldes wegen reist er.

52. In kā-ga mutúm tafáṛiki-n Záuzau
dǫn kurḍi yę-ḱe zũa.

52. Wen du unterwegs nach Zau-
[zau siehst,
des Geldes wegen reist er.

53. Ko yãḳi-n dá ḱe yí
Ob Krieg welchen tut machen
[a gaṛí,
[zu Ort,
dǫn kurḍi á-kan yí-ši.
wegen Geld man pflegt machen ihn.

53. Auch wenn man mit Krieg
[einen Ort überzieht,
man führt ihn des Geldes wegen.

54. Dęka ṛũḍi na dũnia da
Aller Betrug der der Welt und
[á-ḱe i,
[man tut machen.
da kúrḍi a-kan yí-ši.

54. Aller Betrug, den man übt in
[der Welt,
man pflegt ihn um Geld zu üben.

55. Mālęm Lāši bâ-iya
Scheich Lāši nicht er
[ḳamnę-l
[Sehnsucht die
wuṛi dęk na dūnia.
Kauri alle die der Welt.

55. Scheich Lāši hat kein Verlangen
nach allen Schätzen dieser Welt.

50. *Yawũri* ist nach M. der Name der Seestadt, von der die Kaurimuschel (H. *wuṛi*) bezogen wird. *Dōdó* s. I 15. *Saa* soll hier Freund heißen, ist nach Mi. Altersgenosse und dürfte auf das arabische Wort für Zeit zurückgehen; vgl. das französische pays für »Landsmann«.

51 f. Zu *Gǫnža* vgl. I 71. *Zauzau* ist ein anderer Name für *Zãṛia* s. 10. Zu *ga* vgl. I 33. Vor *tafáṛiki* fehlt die Präposition *a*.

53. *Da ḱe* ist wohl aus *da a-ḱe* zusammengezogen.

55. Zu *ḳamnę-l* vgl. III 11; wie I 80 *n* von *da* durch den Schluß des ersten Halbverses getrennt wird (vgl. auch I 119), so hier *l* von dem Genitiv *wuṛi*. Zu *wuṛi* vgl. I 24 Anm. *Dęk* ist eine häufige Verkürzung von *dęka* vgl. II 69.

56. Im ba salla ba ba azmi ba,
Wenn nicht Gebet, nicht Fasten,
da kāratú-n-sa yā́-isá.
mit Lesen seinem er genügt.

Chor:
Ya taâla lillâhi
saṛiki ubaṅgiži!

56. Und ließe er Beten und Fasten [sein,
mit seinem Lesen genügt er allein.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

57. Gẹrdawá su-na kušé-na,
Führer sie tun Neid mein,
doṇ nā-fī-su mā́lẹmi.
weil ich übertreffe sie Scheich.

57. Die Chorführer sind neidisch [auf mich,
weil ich sie im Scheich überrage.

58. Mālẹm Lāši yā́-šiga hálua,
Scheich Lāši er ging hinein,
kwā́na bọkoi yẹ́-ke.
Tage 7 er tut.

58. Zieht sich Scheich Lāši zur [Andacht zurück,
so tut er's für sieben Tage.

59. Bâ-iya či-n hazi
Nicht er Essen das Getreides
[sai dẹsá ta-sa,
[nur Kleie seine,
wanẽne yẹ-ka yi ya tā-sa,
wer er macht wie seinige,
či-ki-n mālẹma-n nạ́na?
Leib der Scheichs die hier?

59. Nicht Korn, seine Kleie nur [dient ihm zur Speise —
wer hielte es wohl auf seine Weise
in der hiesigen Meister Kreise?

60. Domin ši ne yẹ́-kan yo
Denn er ist er pflegt tun
rakáa álif čan čiki-n
Beugung 1000 dort Bauch dem
[deṛé.
[der Nacht.

60. Denn er, er pflegt sich dort [tausendmal
betend zu beugen im Lauf der Nacht.

56. *Salla, azmi, kāratu* sind aus dem Arabischen angepaßt, erstere dem II., *kāratu* dem Kanuri, aus dem es übernommen ist, vgl. I 27.

57. Das gleiche wurde schon Vers 30 gesagt.

58. Mi. verzeichnet *halwa* (arab.) Einsiedelei. Hier ist eine Askese mit vielem Gebet und eingeschränkter Ernährung im eignen Hause gemeint. Nach M. wäre der erste Halbvers dem Sinne nach Bedingungssatz, vor dem poetisch *in* oder *kadán* unterdrückt ist. Hinter *yẹ́-ke* fehlt *yi*.

59. Das Tempus auf *ka* auch im Sing. siehe bereits I 138, II 47. Zu *ta-sa, tā-sa* vgl. I 6, II 45, III 16: *ta-sa* lehnt sich mit beginnender Enklisis an *dẹsá, tā-sa* ist vollkommen selbständig und weist entweder auf *hálua*, Vers 58, zurück oder steht in neutralem Sinn. Zu *nạ́na* vgl. I 111, zu *mālẹma-n* 46.

60. *Rakaa* (arab.) die Gebetsbeugung.

61. Ba dḳa kōwa yḡ-kan
Nicht alle wer auch er pflegt
[*yi ya wǫ́nnan,*
[machen wie dieser,
sai kḳaute-l ubaṅgiži.
nur Geschenk das des Herrn.

61. Tät's irgendeiner diesem gleich,
so wäre das nur eine Gabe des Herrn.

62. Nā́-i báre-l
Ich habe gemacht Bittlied das
[*mālemi, na-ḳā́ṛe,*
[Scheichs, ich habe vollendet,
zā-ni yabǫ́-m mutan
gehe ich Preis den der Leute
[*gidḍ̣-n.*
[Hauses des.

62. Das Bittlied des Scheichs hab'
[ich ausgesungen:
nun will ich preisen die Leute vom
[Haus.

63. Māṭḛ-l mā́ḷḛmi mā́lem ċe indai bābu na giži.

63. Die Frau des Lehrers ist Lehrer
[zugleich,
wo es am Herrn des Hauses fehlt.

64. Ko ši mālemi-n yḡ-na
Sogar er Lehrer der er tut
[*ži-n ẓoṛá-n-ta,*
[Fühlen das Furcht ihrer,
in yā-í kuskúṛe.
wenn er hat gemacht Fehl.

Chor:
Ya taā́la lillā́hi
saṛiki ubaṅgiži.

64. Selbst er, der Lehrer, hat Angst
[vor ihr,
wofern er etwas verfehlt hat.

Chor:
O Erhabenheit Gottes
des Königs und Herrn!

61. Seltsamerweise ist *dḳa* hier im Text mit *kk* geschrieben.

62. Zu *mutan* vgl. II 23. *Gidḍ̣-n* trägt seinen Artikel als Hinweis auf das Haus, vor dem der Sänger steht.

63 fand sich schon als I 28.

64. *Mālemi-n* steht hier mit dem Artikel wie 62 *gidḍ̣-n*. Zu *kuskúṛe* vgl. 45. Hier handelt es sich um eine etwaige Versäumnis im Beten, Fasten oder Koranlesen, die von der eifrigen Gattin gerügt werden würde.

Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos.

Von E. Funke,
Missionar der Norddeutschen Mission in Lome.

Seit dem Erscheinen der Haussalehrbücher von Mischlich und Westermann ist die Haussasprache als vollwertiges Glied in den Kreis der von der Wissenschaft und der Regierung anerkannten Kolonialsprachen getreten, obgleich sie weder in Togo noch in Kamerun eigentlich beheimatet ist. Während die sonstigen deutschen Kolonialsprachen, z. B. das Ewe in Togo, das Duala in Kamerun, das Suaheli in Ostafrika, schon auf Grund des Umstandes, daß sie in der entsprechenden Kolonie ihre mehr oder weniger ausgedehnten Erbsitze haben, in diesen Adelsstand erhoben worden sind, verdankt die Haussasprache solche Würdigung fast nur ihrem Charakter und ihren Verdiensten; denn die verhältnismäßig wenigen genuinen Vertreter der Haussanation, welche in unsern Kolonien schon seit langem ansässig sind, kommen kaum in Betracht.

Für den größten Teil der Nordhälfte Togos ist Haussa die Kultursprache, die Vermittlerin mancher materiellen und der meisten geistigen Kulturbegriffe. Ihr weitreichender Einfluß ist noch in beständigem Zunehmen begriffen und wird wohl erst dann teilweise gehemmt werden, wenn die von Süden her vordringende Einflußsphäre der überlegenen europäischen Kultur sich genügend erweitert haben wird. Ist alsdann die Expansionsmöglichkeit des Haussa in Togo einigermaßen am Ende, so entfaltet es um so stärker seine große Assimilationsfähigkeit und behauptet vermöge derer seine einzigartige Stellung unter den Togosprachen.

Die Haussasprache ist sehr elastisch. Sie hat eine enorme Anzahl arabischer und anderer Lehnwörter so glücklich aufgenommen und in ihren Wörterteig hineingeknetet, daß dieselben nur von einem guten Kenner jener Fremdsprachen herausgefunden werden können. Das gleiche ist der Fall bei den aus europäischen Sprachen entlehnten Wörtern, die das Haussa den Idiomen der westafrikanischen Küstenbezirke ablernt. Mit Hilfe von Umlautungen, Affixen usw. gibt die Sprache solchen Fremdlingen ihr haussanisches Gepräge, genau so wie die weite Tob und die Sackhose der Haussamänner, vor unzähligen Nichthaussas getragen, diese bei den Uneingeweihten für Haussaleute passieren lassen. Eben diese Küstenidiome müssen der Haussasprache so ziemlich alle Bezeichnungen für europäische Kulturgegenstände, deren Abnehmer sie geworden sind, übermitteln. Da-

gegen verweigert die Haussasprache die Annahme abstrakter Begriffe von dieser Seite, weil sie solche schon von anderer Seite, vom Arabischen her, in vollauf genügender Anzahl und in besserer Beschaffenheit zu besitzen wähnt.

So verarbeitet die Haussasprache gleichsam Teile zweier großen Kulturkreise in sich, die des Orients und des Okzidents. Von jenem empfing sie vorwiegend ihre abstrakten, geistigen Güter mitsamt ihren Bezeichnungen und von diesem nur solche konkreter bzw. materieller Art, soweit ihr die Objekte selber fremd sind. — Je weiter dem Osten zu, desto mehr werden arabische Sprachelemente in den Haussadialekten auftreten, und je weiter nach Westen und Südwesten — vom Zentrum der Haussastaaten aus gesehen —, desto zahlreicher lassen sich sudanisch-nigritische Elemente nachweisen. Dieselben sind stellenweise stark genug, um den Schluß aufkommen zu lassen, daß die Haussasprache nicht nur, wie schon Christaller gefunden hat, »an manchen gemeinsamen Grundzügen der Negersprachen Anteil hat«, sondern daß sie mit den Westsudansprachen in einem sehr nahen generellen Zusammenhange steht. Da nun unsere Togosprachen, an der Spitze das Ewe, der Hauptsache nach echt sudanisch sind, so darf man auch unter diesem Gesichtspunkt das Haussa den deutschen Kolonialsprachen zuzählen.

Es soll nun in dieser Veröffentlichung, die noch durchweg der Ergänzungen und Vervollständigungen bedarf, der Versuch gemacht werden, durch Vergleichung von einzelnen Wörtern und ganzen Phrasen, wie sie im Haussa und in einigen Togosprachen vorkommen, die herrschende und die verwandtschaftliche Stellung des Haussa zu den Idiomen unserer Togokolonie etwas näher zu kennzeichnen.

Selbstredend können die Fragen nach der Relativität der Haussasprache bei dem noch sehr lückenhaften Stande unserer Togosprachenkenntnisse nur erst angeschnitten, aber noch lange nicht abgeschlossen werden. Es ist der Wunsch und die Absicht des Schreibers, diesem Problem gelegentlich weiter nachzugehen.

Die Schreibweise des Haussa im nachfolgenden ist der Westermannschen angepaßt.

An Abkürzungen kommen zur Verwendung:

H = Haussasprache, E = Ewesprache, A = Avatimesprache, KS = Kleinsprachen vom Mitteltogo, W = Westermann, M = Mischlich.

I.

1. Der Einfluß der Haussasprache ist in Nordtogo (von 8° nördlich bis an die Nordgrenze) ein relativ großer, aber in den einzelnen Gebieten sehr ungleichmäßiger. Während es dort Idiome gibt, die bis zu 20 Prozent ihres Wortschatzes dem Haussa entlehnt bzw. mit demselben von Hause aus gemeinsam haben, sind andere vorhanden, die nicht viel mehr mit ihm zu tun haben als das Ewe im Süden Togos. Außer ein paar Grußformeln, wie z. B. *lāfia*! gut! und vereinzelten durch die Haussas importierten

Lebens- und Genußmittelbezeichnungen, z. B. *kǎfa* Negerhirse, *fũra* Klöße aus *Kafa* Mehl, *gōro* Kolanuß u. e. a., sowie noch ein paar Tiernamen sind keine Entlehnungen vom Haussa zu bemerken. Freilich kann sich bei näherer Erschließung der Nordtogosprachen noch das eine oder andere Haussasprachelement hinzugesellen. Einstweilen scheinen Dagomba und Mamprussi am meisten in Beziehungen zum Haussa zu stehen. Auch Moba und Gurma sind stark beeinflußt. Sie haben beispielsweise auch die Namen der Wochentage vom Haussa entlehnt.

Ein Beispiel, wie oberflächlich es bei der Annahme solcher Lehnwörter zugehen kann, ist das Wort *sanú*. Diesem von den Haussas auf der Straße und zu Hause ständig benutzten Gruße ist bei einigen Völkerschaften die Bedeutung »Straße, Weg« übertragen worden:

Moba	*sanú*	Weg, Straße
Gurma	*sánu*	
Konkomba	*nsà*	
Bassari	*nsàn*	
Dagomba	*sóle*	

ebenso Mamprussi und Moschi.

(Aus: Sprachproben aus zwölf Sprachen des Togohinterlandes von Missionar B. Groh. Mitt. d. Sem. f. O. S., Jahrg. XIV.)

Näher lag es, wenn verschiedene dieser Idiome das Haussawort für »Christ« *nasãra* auch auf »Europäer« ausdehnten; denn in ihren Augen sind Europäer und Christ identisch.

2. In einer kleinen Wörtersammlung der Tschautschosprache[1], die ich hier aufnehmen konnte, finden sich unter etwa 100 Substantiven folgende Lehnwörter aus dem Haussa:

Tschautscho		H
tákarda Buch, Papier		*tákarda* Papier
alaḥáde	(v. Arab.)	*láhadi* Sonntag
áyaba	(v. Nupe)	*ayabá* Banane und Pisang
beránsé	(v. Twi)	*barasā* Schnaps
bám Palmwein	(v. Ful)	*bám* berauschendes Getränk
fotóla	(v. Arab.)	*fitila* Lampe
fulǫ́		*fulã* Mütze
albása	(v. Arab.)	*albása* Zwiebel
anàsãra Europäer	(v. Arab.)	*ba nasãre* Christ

Mit Ausnahme von *tákarda* und *fulã* sind alle diese Nomina auch im Haussa Fremdwörter, und zwar von ganz entgegengesetzten Seiten her; ein Beweis für den kulturvermittelnden Einfluß der Haussasprache unter den kulturarmen Völkerschaften des nördlichen Teiles von Togo.

3. Während in diesem Falle von näheren Beziehungen zu der Haussasprache nicht viel die Rede sein kann, so zeigt doch eine Vergleichung des Wortschatzes anderer Sprachen und ihrer Laute mit dem Haussa, daß

[1] Mein Gewährsmann war ein etwa 12jähriger Knabe aus Páratau (Kpáratau) bei Sokode in Nordtogo.

hier viele gemeinsame Elemente vorliegen, die sich mit intensiverer Erforschung jener Sprachen gewiß noch vermehren werden.

Mit dem Haussa haben verschiedene Idiome in Nordtogo Konsonanten mit Kehlverschluß — wenn auch in geringerem Umfange — sowie das für Europäer sehr schwer auszusprechende r (mit umgebogener Zungenspitze), z. B. in »*yaro* Knabe«, gemeinsam.

Stellenweise ist der vom Haussa entlehnte Wortvorrat auch schon lautlich so abgewandelt worden, daß man auf sehr alte Beziehungen zum Haussa schließen muß. Als Beispiel möge hier die Moschisprache[1] dienen, die zwar jenseits der Nordgrenze von Togo auf französischem Gebiet beheimatet ist, aber mit den Nordtogosprachen, namentlich Dagomba, sehr nahe verwandt ist.

Moschi	H
pĭsi	*bisā* Tier
ardjifo	*aldjīfū* Tasche
wǫwa, wawa	*yawa* Menge
silìgá	*širwa* Habicht
Ausfall von Affixen:	
mǫ́le	*mālam, malami* Priester
karàǹuǫ́ (karàǹǫ́)	*makaranta* Schule
karā̆sì	*takarda* Papier
dúni	*dúnia* Welt
lā̆fi	*lā̆fia* wohl
misilli	*másallatši* Moschee
hátò	*láhadi* Sonntag
tené	*litinin* Montag
búm	*abu* Ding
Anfügung von Suffixen:	
nɛ́mdǫ̀	*nāma* Fleisch
yugúmde	*rak'umi* Kamel
djikemde (Pl. *djike*)	*djāki* Esel
sōmba (Pl. *sōm*)	*zōmō* Hase
wǫlaga	*alo* Tafel
gangagǫ́	*gangā* Trommel
nĭ̄gì (Pl. *ni*)	*sā̆nia* Kuh
ni wawá viele Kühe	
Transposition der Stammsilben.	
kipará	*barkonó* Pfeffer
dasale, dasare	*sandā̆* Stock
ligìdi	*kurd'i* Geld
béwĕ̄gǫ̀	*gōbé* gestern
búlegà	*gulbi* Fluß, See
salbsálè	*albása* Zwiebel

[1] Zu Gewährsmännern dienten mir zwei Moschijünglinge, die vorübergehend in Lome weilten und Haussa verstanden.

Wechsel der zweiten Stammsilbe:

dúkò	*tūlú* Wassertopf
sāsi	*sama* Himmel

Andererseits sind eine Reihe Nomina unverändert geblieben, z. B.:

anḕbì Prophet	*albárka* Dank
gōro Kolanuß	*ayabá* Pisang
fulā Mütze	*tākarda* Papier
rōgo Maniok	*fitíla* Lampe
anasāra Europäer, Christ	
zangoegó Haussadorf, *zangoetó* Haussamann	von *zango* (H) Haussadorf

II.

1. Eine große Anzahl der von den Europäern in Westafrika eingeführten Gebrauchsgegenstände, Handelsobjekte usw. waren dem Haussa ursprünglich ebenso neu wie dem Küstenneger. Beide übernahmen deswegen mit der Sache selbst auch die Bezeichnung vom Europäer, wie z. B.:

H *mēle*, engl. mail, Dampfer
hélàma, engl. tailor, Schneider
karanzin. engl. kerosene. Petroleum
silki, sirki, engl. silk, Seide
sabúni, sabúli, engl. soap, Seife
taba Tabak
sikiri, sukar Zucker
lēmu Limone
kamís, port. camisa, Hemd
kubúta, Yoruba *báta*, engl. boot, Stiefel

Da, wo schon ein gleichartiges Ding vorhanden war, versahen die Küstenstämme das neue Adäquat mit einem »Made in Europe«, d. h. mit dem Affix *blǫ* (E), *borǫ* (Twi) »europäisch«. Die Haussasprache hat diese Art der Kennzeichnung hier und da nachgeahmt, indem sie *borǫ* in *bara* transformierte oder das Prädikat »*asāra* christlich« hinzufügte.

H *bárasā*, Twi *mmǒrǫsā* (b ist hier dem Anlaut m assimiliert) Schnaps
H *tatúbara*, Twi *abǒrǫ́nōma* Haustaube (ebenso in A und KS zum Teil)
ayaba[1] (ebenso in Nupe und Ful) Banane. Pisang
vgl. E *abladzo* Pisang (ebenso in Twi und KS)
H *nadin-asára* Zigarre (M)

2. An Fremdwörtern aus westsudanischen Sprachen, namentlich vom Twi, Gã und Ewe im Westen und vom Nupe und Yoruba im Osten, hat die Haussasprache mancherlei in Besitz genommen, z. B.:

[1] Vollständig *ayabara*; die Silbe *ra* ist höchstwahrscheinlich abgestoßen worden.

vom Twi *kǫnkǫ* Trinkglas E *kǫ̃nkǫ*
adáka Kiste E *aḍáka*
amāna (Twi *amaní*) Wort, Auftrag
» Gã *kúntu* Teppich E *kúntru*
» Ewe *asára* Schnupftabak E *asrã* (und KS)
» » *fiyadī, féyidi* Laden E *fiase*
» Yoruba (M) *akú* grauer Papagei E *áko*
ádada langes Haus
ákokári Orakel
ákuti Kasten
» Nupe (M) *akwati* große Flasche E *atukpa* (Transposition)
akára und *arói* Küchlein aus Bohnenmehl
ašašá geflochtener Sack
bánbagántši Hurerei
bárgon-gīwa General
dauda erstgebornes Kind

Hierin gehören auch einige Nomina propria, wie z. B.:

II *Aṅgùnú* (= *Aṅlǫ*) Volk und Land der Eweer
Agēyiné Volk und Land der Gãer auf der Goldküste
Aṅkára (= *Akkra*) Stadt auf der Goldküste
Faràncsṹn Franzosen usw.

III.

1. Der Wortschatz des Haussa weist außerdem noch eine Menge von Ähnlichkeiten mit Togosprachen auf, die darauf hinzudeuten scheinen, daß auch das Haussa gleichsam durch eine Seitenlinie mit den Togosprachen verwandt ist. Es hat somit nicht nur allerlei Lehnwörter älteren und neueren Datums mit ihnen gemeinsam, sondern ist auch mit ihnen durch eine Anzahl von Wortstämmen am »Ursudan« beteiligt. Wie weit dieser Anteil beim Haussa reicht, läßt sich einstweilen noch nicht voll und ganz kontrollieren. In der nachfolgenden Zusammenstellung soll nur ein Versuch in dieser Hinsicht gemacht werden. Daß sich unter den aufgeführten Nomina noch einige befinden, die nicht Allgemeingut der westsudanischen Sprachen sind, sondern durch das Haussa als Wander- und Kultursprache nach Togo importiert worden sind, ist wohl anzunehmen. Eine reinliche Scheidung zwischen Entlehntem und Urbesitz läßt sich eben noch nicht überall durchführen. Immerhin gibt der Vergleich doch ein ungefähres Bild von den Verwandtschaftsgraden, welche zwischen Haussa und den Togosprachen bestehen.

H

tonka A *tǫ̃ngǫ*, Logba *tǫ̃nka*[1] eine Pfefferart
káratu A *kla*, Nyangbo *kála*, Gã *kane*, E *ḷlẽ* lesen
alif 1000 E *alafa* 100[2]

[1] Außerdem in verschiedenen KS.

[2] Vom arab. *alf 1000*; also ein durch das Haussa importiertes Lehnwort.

H

sansani	E *asaḍa*, A *esre*, Gã *nsra* Kriegslager
masásarā	E *asrã* Fieber
gēmu	E *ge* Bart
nōno	Milch, weibl. Brust, Nupe *nunù* Milch, E *no* weibl. Brust
karága	Königssitz, A *kadagó* Stuhl (ähnlich in verschiedenen KS)
salla	Gã *sọle*, E *sọli* beten, Ritualgebet, A *ósọlísọli* Christ
bōka	Arzt, Zauberer, E *bokọ* Zauberer
tũrū[1]	E *trõ* Fetisch, Götze
fúrē	Gã *afofro*, A (*ose-*)*kúfufu*, E *sewowo* Blüte, Blume
fari	Nyangbo *fúli* (ebenso Nkunya), Akpọsọ *flē*, E *fú* (ähnlich in verschiedenen KS) weiß
wúri	A *ehui*, *ehoe*, E *ho* Kauri, Muschelgeld
kọria, *kọrya*	Efik *akwa*, Yoruba *akpala*, E *akpé* große Kalebasse (W)
kwadọ	Efik *ikwọt*, E *akpọkplọ* (Stamm reduplíziert) Frosch (W)
gína	Haus bauen
maigínī	Maurer } Yoruba *ogiri*, E *gli*, A *li-glì* Mauer
bíri	E (Aneḥọ) *kábli* Affe
bantē	Schamschurz, E *aventé* Badehose
mak'ōgoarō	Logba *ogloyí*. Akpọsọ und Atakpame *ɣlõɣlõ* Kehle, Schlund. E *hlo*, A *li-hálù*[2] Kehlkopf
buga	Twi *po*, E *wo* schlagen
dzíni, *sínni* [*jíni* M]	Moschi *sĩm* Blut, A *atsím* geronnenes Blut, Gã *ntsiñ*, *ntsim* Essen aus gekochtem Blut und Pfeffer
dja	E *dzĕ*, *dzã* rot
kasa	Twi *asãse*, Tschokossi *asé*, A *ke-se*[2] Erde, Land[3]
bíu	Yoruba *bi*, Moschi *yibú*, E *eve* zwei
nāma	Lewána *lẹ-na*, Santrokofi *si-na*, E *lã* (Tier), Fleisch
mai	Nupe *emi*, E *ami*, Gã *mu*, A *ku-mu* Öl, Fett[3]
yíni	Santrokofi *di-yi* Tag (von Sonnenaufgang bis -untergang)
banban, *bámbam*	verschieden, Santrokofi *bámba*, E *bubu* verschieden, anders
adá	Haumesser, Atakpame *odá*[4], Nkunya *odãi* Messer

[1] Da die erste Silbe von »*turu*« ebenfalls lang ist, so wäre der Ausfall des schweren Vokals gegen die Regel. Möglicherweise lautete der Stamm ursprünglich etwa *tùrũ*, und es hat eine Reduplikation stattgefunden.

Ob auch das Ewewort »*ñlọ* bunt machen, schreiben« mit dem Haussawort »*rubuta*« in einem genetischen Zusammenhange steht, läßt sich einstweilen nur vermuten, aber noch nicht strikte nachweisen. E *ñlọ*, Nyangbo *ñlọme*, A *ñluimi*, Tschautscho *gèlé*, *glé*, Moschi *glusa* ....., H *rubuta*. Da die obigen Togosprachen kein r im Anlaut eines Wortes kennen, so ist es vermutlich zu l, ñl bzw. gl geworden. Die zweite Stammsilbe ist entweder abgefallen oder assimiliert. Das Suffix *ta* ist in Moschi *sa* geworden.

[2] Singular-Präfixe sind vom Stamme abgetrennt.

[3] In den meisten KS der gleiche Stamm.

[4] Yoruba ebenfalls *odá*. Vielleicht ist das Wort vom Y. entlehnt und durchs H. importiert.

H	
akuya	Atakpame *ūko*, Twi *oguáṅ* Ziege
túdu	Bodenerhebung, Hügel, Adele *odo*, E *to*, A *li-to*[1] Berg
wutā	Adele *otã* (*otaṅ*), Santrokofi *ọtọ́*[1] Feuer
ítatše	Gurma *tídāt*, Dagomba und Mamprussi *tiá*, E *ati*, Kebu *ūtyí*, A *osé* Baum. (Die Stammsilbe *ti*, *tia* findet sich noch in einer ganzen Anzahl von Idiomen Togos.)

Von den Idiomen Mitteltogos weist das Kebu verhältnismäßig am meisten gleiche Wortstämme mit dem Haussa auf.

H	Kebu[2]	
bám (Ful)	*famvé*	Bassari *bám* Palmwein
gújia, gedā	*gidiwora*	Lewána *akatúa*, Santrokofi *le-kotóa*, Twi *ṅkateẹ* Erdnuß (ebenso in verschiedenen KS)
dōki	*dōyó*	Pferd
dūtši	*dudó*	Stein
damánā	*dālíninā*	Regenzeit
tórō[3] männl. Elefant	*tọ́yo*	Santrokofi *tó* Elefant (ebenso in andern KS)
šúnšua	*sansíe* (*zusía* Fliege)	Nyangbo *ka-žuie*, Bassari *súmkà* Vogel
(*káskō* [Pl. *kásakē*];	*kišáke*[4] Teller)	

2. Es finden sich bei der Vergleichung außerdem noch eine Anzahl Beispiele, in denen die Wortstämme zwar verschieden lauten, aber ihre mehrfachen Bedeutungen im Haussa und in den Togosprachen kongruent sind.

H	E	
aiki	*dọ́* Arbeit	
aika	*dọ́* senden	
so	*lọ̄*	A *dimẹ́* wollen und lieben

H		
dā Sohn, *diyá* Tochter	Santrokofi:	*obí* Kind
dā, diyá Freigeborne, Freier (im Gegensatz zu Sklaven)		*kafa-bí* (»Hauskind«) Freier, Freigeborner
rāna		A *li-wóe* Sonne
rāna		A *li-wòe* Tag
dúnia	E *ḳeḳeme*	A *kaṅme* Welt und Wetter

[1] In den meisten KS der gleiche Stamm.

[2] Aus: Beiträge zur Kenntnis der Sprachen Togos, ges. v. Dr. R. Plehn (Z. a. o. S. Jahrg. IV, Heft 3).

[3] Ful *torori*.

[4] Ob »*ki*« zum Stamme gehört oder Singularpräfix ist ließ sich nicht ersehen.

H	
kāyā	E *agba* Last
kāyān-sāka	E *agba-tí* Webstuhl
koma	E *gbugbǫ* zurückkehren und wiederholen
mútu	E *kú* sterben
wáta ya mútu	E *gletí kú* »der Mond ist tot«, d. h. der Monat ist zu Ende
ša	E *no* trinken
šan-taba	E *no atamaze* rauchen
tši	E *ḍu* A *ña* essen
tšin-saraúta (und *tšude*)	E *ḍu fia* A *ña kukusi* König sein, werden, herrschen
dji	E *se* hören, fühlen und wahrnehmen
dji magánan-H.	E *se Haússaghè*, die Haussasprache verstehen
djin-wārī stinken	E *se wewẽ* riechen
sa	E *dó* setzen, stellen
sa wuta	E *dó dzò* Feuer anzünden
sa riga	E *dó awu* ein Kleid anziehen
sa karifi	E *dó ɲusẽ* stärken, stark machen
sa zutšia yare ...	E *dó dzi ḍe ... ɲu* vertrauen auf ....
gāši	E *fu* Haar
gāšin-kāza	E *koklofu* Hühnerfeder

Dieser Kongruenz in den verschiedenen Bedeutungen eines und desselben Wortstammes liegt eine gemeinsame Anschauungsweise zugrunde. Der Haussamann verbindet mit einer Reihe von Gegenständen und Tätigkeiten genau die gleichen Vorstellungen wie der Togoneger. Beide haben vielfach ganz verwandte Denk- und Anschauungsmethoden, die sie zu denselben grammatischen Ausdrucksformen oder Phrasen führen. So ist bei beiden:

jemanden bestrafen, »ihm das Ohr ziehen«;
vor drei Tagen, »drei Tage ist dies«;
Speise und Trank, »Essensding und Trinkding«;
eine Baumfrucht, »ein Baumjunges« (H *dan-itatše*, A *lisebi*);
das Dach. »Hauskopf«.

Auch im Haussa kann die Konjunktion »und« (*dà*) präpositionell gebraucht werden (= »mit«), und sie ist eigentlich ein Verb:

H *dà* haben, vgl. E *kplé* von »*kpé* zusammenfügen«.

Mit Hilfe von Verben werden auch im Haussa verschiedene Tempora und Modi sowie die Komparation bewerkstelligt:

das Futurum durch »kommen« (H *zo, za;* E *vá*, A *bá* verkürzt zu *á*)
der Prohibitiv und die Wiederholung einer Tätigkeit durch:

H *kāra* hinzufügen, vermehren (auch *koma* zurückkehren)	*kāra bugi* schlage noch einmal *kár ka bugē ši* schlage ihn nicht
E *ga, gba* aus *gbugbǫ* zurückkehren	*gawo* schlage noch einmal
A *dze, dzi, dzini* wiederkommen	*dze kusi* schlage wieder

Komparativ und Superlativ mittels »übertreffen«:

H *fi*	*Lome ya fi Keta girma*	Lome ist größer als Keta
E *wú*	*Lome lolo wú Keta*	Lome ist größer als Keta
A *sá*	*Lome asá Keta kéme*	

Die Verwendung von Verben als Ersatz für Präpositionen und Adverbien findet auch im Haussa vereinzelt statt, z. B.:

H *tába* berühren, E *kpó*, A *dí* sehen, für »schon, einmal«

H *ya tába dje Kano* »er berührte ging K.«, d. h. er war schon in Kano

E *ede Kano kpó*
A *edze Kano dí* } »er gelangte Kano sah«, d. h. er war schon in Kano[1]

H *téfi*, E *yi*, A *dze* gehen, für »hin, nach«

H *daga Lome ya téfi Atakpame* »von L. es geht A.« } d. h. von L.
E *tso Lome yi Atakpame* »weggehen L. gehen A.« } nach A.

H *tara*, E *wo wu* sammeln, sich versammeln für »zusammen«

H *sunka kirrao mutane dūka sunka tara*

E *wo-ɣɔa amewo katã (wo)woa wu*

»sie rufen Menschen alle sie versammeln sich«, d. h. sie rufen alle Menschen zusammen

Es sind dies zugleich Beispiele dafür, daß auch im Haussa die in den Sudansprachen so charakteristischen Verbalhäufungen vorkommen.

3. Eine weitere Auffälligkeit bezüglich des Verbs teilt das Haussa mit den Togosprachen, nämlich die Reichhaltigkeit in den Verben des Kommens und Gehens.

	H	E	A
kommen	*záka, zo*	*vá*	*bá*
gehen	*táfi (téfi)*	*yi, zɔ*	*trɛ, ga*
hingehen	*dje*	*dé, ɖó*	*dze*
hineingehen	*šigá*	*ge ɖe ... me*	*kú, ti kú*
herausgehen	*fitá*	*do gó, do*	*dɔ, do*
hinaufgehen	*kawa*	*lía*	*mú*
herabgehen	*šida*	*ɖi*	*plé*
hindurchgehen	*kētare*	*to, tsó*	*?*
umhergehen	*yāwo*	*tsa, ɖitsa*	*ga*
herumgehen	*gēwaya*	*wo ɬlã́*	*kpɛ́ limà*
fortgehen	*tāši*	*fó, dzó*	*yɔ, sɛ̃́*
ankommen	*isá*	*gbɔ*	*na*
herkommen	(s. herausgehen)	*tsó*	(s. herausgehen)
zurückkommen	*kōma, dawaya*	*gbugbɔ, trɔ gbɔ*	*dzi, tsyi*
vorbeigehen	*wutše*	*to ... ɲu*	*ya, za*
herankommen	*?*	*te, gogo*	*ti pɔ́nì*

4. In Ermanglung geeigneter Präpositionen bedient sich auch die Haussasprache bei der Feststellung örtlicher Verhältnisse bestimmter Sub-

[1] Der Kürze halber wird bei allen diesen Beispielen auf die KS außer A verzichtet.

stantive, der sogenannten Lokalsubstantive. Ebenso wird das Reflexivpronomen mittels eines Substantivs »*kai* Kopf« gebildet, analog den Togosprachen, wo ein Nomen, das meistens »Körper« bedeutet, zur Benutzung herangezogen wird. Überhaupt findet die ganze Lokalisierung und Orientierung im Haussa und den Togosprachen gleicherweise mit Beziehung auf den menschlichen Körper und einzelne Teile desselben statt.

H *wurī-na* »Ort mein«, } d. i. bei mir, zu mir
A *mẹ̄ o̱klo̱ (mo̱klo̱)* »mein Ort«, }

H *tsikin-gari* »Bauch (oder Inneres) der Stadt«, } d. i. in der Stadt
E *du-me* »Stadtinneres«, }

H *bāya*
E *megbé* } »Rückseite« für: hinter, hinten
Santrokofi *káma*

H *gabá*
E *ńgo̱, ńgo̱gbé* } »Vorderseite« für: vor, vorn
A *o̱tó, o̱tóno̱*

H *bisa*
E *dzí* } »das Obere, die Oberfläche« für: oben, auf[1]
Nyangbo *kába*

H *kai da kanka* »du und dein Kopf« = du selbst
A *mẹ̄sū̃* (aus *mẹ̄* und *isū̃*) »meine Außenseite« = ich selbst
Santrokofi *sioto-ní* »Außenseite meine« = ich selbst

H *wajen-dāma* »Gegend der Rechten (Hand)« } rechts, nach rechts.
E *nudusi gome* »Eßhand = Seite (Richtung)« } zur Rechten

H *wone irin-gida?* »welches Geschlecht (ist) das Haus?«, } d. i. »was für
E *ho̱ ka womevi?* »Haus welches Geschlecht«, } ein?«

5. Der sogenannte musikalische Silbenton, der in den westsudanischen Sprachen, namentlich im Ewe, eine wichtige Rolle bei der Verständlichmachung überkommen hat, ist auch im Haussa zu bemerken. Jedenfalls ist es für den Sprachgebrauch nicht einerlei, ob man die Hoch- und Tieftöne des Haussa beachtet oder nicht, wenn ihnen auch lange nicht die Bedeutung zufällt wie im Ewe usw. Das erhellt schon daraus, daß zum Unterschied vom Ewe die meisten Wortstämme mehrsilbig sind.

Tieftonig sind z. B. mehrere Präpositionen und »da und haben« (zugleich Relativpronomen), hochtonig aber alle Personalpronomen. Beim Zählen wechseln auch Hochton und Tiefton konstant: »*d'aia* eins«, »*bìn* zwei« sind hochtonig, mit »*úkù* drei« kommt der Tiefton herein.

Einige Beispiele für die Unterscheidung von mehreren Bedeutungen eines Wortes mittels des Silbentones sind:

fakó Wache	*fáko* unfruchtbares Land
fīta fächeln	*fitá* herausgehen
táfī Fläche	*táfi* gehen (M).

[1] Ebenso gibt es Lokalsubstantive für »neben, unter, um« usw.

Vereinzelt ist der Silbenton das Mittel, um die transitive bzw. kausative Bedeutung eines Verbs von der intransitiven oder reflexiven abzuheben, z. B.:

yāmutsa untereinander mischen, *yamútsa* sich vermischen
rámta verleihen, *ramtá* (jem.) leihen machen, d. h. von ihm leihen
tanbáya (jem.) fragen, *tánbaya* sich befragen
tánkǫsa krumm machen, *tankǫ́sa* krumm sein (M)

Im Ewe finden sich dementsprechend z. B.:

fó aufstehen — *fǫ* aufstehen machen = aufheben
si fliehen — *si* in die Flucht schlagen (W)

6. Zur Bildung des Participium passivi benutzt auch das Haussa des öfteren den Weg der Reduplikation, wie das Ewe und seine Verwandten fast ausschließlich tun; freilich mit dem Unterschied, daß Haussa die Reduplikation nach hinten statt nach vorn (s. Ewe *gblǫ* sagen, *gbǫgblǫ* gesagt) anbringt bzw. nur die letzte Silbe des Wortstammes wiederholt, z. B.:

yāba tünchen — *yabábē* getüncht
buga schlagen — *bugagē* geschlagen

Distributiva werden ebenfalls durch Reduplizierung, und zwar des ganzen Wortes ausgedrückt:

H *ka tara su túlitúli*
E *lǫ wo wo wu hamehame* } sammle sie in (einzelne) Haufen
H *gudágudá* »Stück Stück«, d. h. je eins
E *ɖekaɖeka* je eins, einzeln

7. Einige weitere grammatische Besonderheiten teilt das Haussa außerdem noch mit Togosprachen. So kommt das Pluralpräfix *wa* (E *wó*, Bassari *wá*) beispielsweise in »*yawa* Menge« vor. Die patronymisierende Silbe *ba* (z. B. *ba-hauše* der Haussa, *ba-nasāre* der Christ) bedeutete ursprünglich ohne Zweifel soviel wie »Mensch, Menschenkind, Kind«, analog den Sudansprachen, vgl. E *Lomevi* »Lomekind« = *Lomeer*, A *Yofó-anę, Yofóne* »Europamensch« = Europäer (u. a. m.).

IV.

Wie sehr der in westafrikanischen Küstenländern verkehrende und lebende Haussa auch noch in bezug auf den Kultus und seine Grenzgebiete allerlei naive Vorstellungen trotz seinem islamischen Glaubensbekenntnisse mit den animistisch-heidnischen Eingebornen teilt, und wie sehr er im Innersten im Fühlen und Denken dem Nigritier nahesteht, ersieht man z. B. auch noch aus Folgendem:

Das Steinbeil, das in der Erde gefunden wird, heißt *tasáme* d. i. »vom Himmel«, weil man glaubt, es sei während des Gewitters vom Himmel gefallen (M), vgl. E »*sofia* Blitzaxt«.

Um zu verhüten, daß ein neugebornes Kind nicht auch, wie seine vor ihm geborenen Geschwister wegstirbt, gibt man ihm den Namen *baiwa* oder *bāwa*, d. i. Sklave, und kauft es pro forma mit einigen Kauris von den

Gottheiten. Das gleiche ist bei allen animistischen Naturvölkern der Fall. In Togo heißen solche Kinder vielfach *odonko*, d. i. »Sklave aus dem Hinterland«.

Die Namengebung nach dem Wochentage, an dem das betreffende Kind geboren ist (besonders bei den Eweern), kennen die Haussa ebenfalls: ein am Mittwoch *(larbā)* gebornes Mädchen wird *larbā* und ein am Sonntag *(lâhadin)* gebornes *lādi* genannt.

Stark an Animismus erinnert auch der unter den Haussas vorhandene Glaube an Tierverwandlungen.

Daß sie auch Ordale (E. *aka*) anwenden, bestätigte mir der Bericht eines deutschen Kaufmanns, der im Innern Kameruns Zeuge eines solchen bei den Haussas war.

Die Waschung der Braut vor der Trauung durch eine ältere Frau gehört auch zu den unter Togostämmen allgemein üblichen Hochzeitsriten.

Die bei der Beschneidung unter den Haussas üblichen Manipulationen sind nach der Beschreibung von M genau dieselben wie z. B. bei den Eweern, so daß fast anzunehmen ist, daß die westafrikanischen Küstenstämme die Beschneidung durch die Vermittlung der Haussas überkommen haben. Das Umgekehrte, daß die Haussas und haussaisierten Völker *(kotokoli)* diese Manipulationen von den eigentlichen, heidnischen Togovölkern entlehnt haben könnten, ist weniger wahrscheinlich.

So ergibt sich, daß die Haussas nicht bloß für die wirtschaftliche Entwicklung ganz Togos von sehr großer Bedeutung gewesen sind und auch noch bleiben werden, sondern auch, daß das Studium ihrer Sprache für die fortschreitende Kenntnis der Sprachenverhältnisse der Kolonie, wie des ganzen Westsudans, unerläßlich ist, da sie eine Fülle von Elementen aufweist, welche auf eine Verwandtschaft und Gemeinsamkeit mit den Togostämmen hindeuten.

Personen- und Ortsnamen der Tschi-Neger.

Von Immanuel Bellon,
Missionar.

Es ist ein sehr naheliegender Gedanke, sich eine Kenntnis der in einem fremden Sprachgebiet gebräuchlichen Namen für Berge, Flüsse, Orte und Personen zu verschaffen. Die Beschäftigung mit dieser Frage ist nicht bloß vom ethnologischen und sprachlichen, sondern auch vom missionarischen Standpunkt aus äußerst wünschenswert. Welcher Missionar möchte nicht wissen, was der Name des Ortes bedeutet, an dem er wohnt, des Bezirks, in dem er arbeitet, des Flusses, den er bei seinen Predigtreisen wieder und wieder kreuzt, der Berge, die er in tropischer Hitze erklimmt und, last not least, der Menschen, an die er seine Botschaft auszurichten hat?

In den Benennungen, welche für die Personen sowie für Orte, Gegenden, Berge und Flüsse gebräuchlich sind, werden eben diese Dinge meistens charakteristisch bezeichnet. Sie sind unmittelbar dem natürlichen Denken und Fühlen des betreffenden Volkes entsprungen und spiegeln die ihnen eigentümliche Denkungsweise wieder.

Je mehr die europäische Kultur Eingang in ein kulturarmes Volk und Land gewinnt, um so mehr gehen die ursprünglichen Benennungen verloren, und es fällt dann sehr schwer, die Ableitung und Urbedeutung derselben zu erkennen. Man kann hier auf der Goldküste dieselbe Beobachtung machen, die man im Laufe der Geschichte immer wieder gemacht hat. Wir wissen z. B., daß die griechische Sprache von den Juden Palästinas als »Fremdsprache« angesehen wurde. Trotzdem hat sie schon viele Jahre vor Christi Geburt Eingang im Lande gefunden, und selbst Hohepriester hielten es nicht unter ihrer Würde, die synonymen griechischen Namen zu entlehnen und sich damit der Denkungsart der gebildeten Kreise in Jerusalem anzubequemen. Genau denselben Prozeß kann man hier auf der Goldküste verfolgen. Es gilt für gebildet und vornehm, seinen Namen zu veranglisieren. Durch diese Maßnahmen verbleichen dann die charakteristischen Merkmale, die der oder jener Name zu der Mythologie oder zu den Vorstellungen der Eingeborenen hat.

Eine genauere Untersuchung ergibt, daß alle Namen eine bestimmte Bedeutung haben. Freilich ist es nicht immer möglich, diese herauszufinden. Daran sind neben mannigfacher Unkenntnis seitens der Träger dieser Namen selber auch die Vorurteile der Eingeborenen schuld, welche aus Mißtrauen oder Kurzsichtigkeit nicht immer geneigt sind, den gewünschten Aufschluß zu geben; knüpfen sich doch die vorkommenden Namen an allerlei geschichtliche

Begebenheiten, an ungern genannte Eigentümlichkeiten, an besondere Familienverhältnisse, an absichtlich geheimgehaltene religiöse Vorstellungen usw. an.

Die folgende Darstellung macht deshalb keineswegs den Anspruch auf eine streng wissenschaftliche Untersuchung. Manche Namen lassen ja allerlei Variationen betreffs ihrer Erklärung zu. Doch glaube ich, es dürfte dem Sprachforscher viel schwerer fallen, deutsche Namen richtig auf ihre keltische, römische oder germanische Entstehung hin zu untersuchen, als es dem Missionar auf seinem beschränkten, von der Kultur noch wenig berührten Arbeitsgebiet fallen muß, die vorkommenden Namen zu erklären. Es handelt sich bei ihm, bei Voraussetzung einer einheitlichen Ursprache, nur darum, die durch die verschiedenen Dialekte gebildeten Unterschiede zu berücksichtigen. Allerdings mögen auch da noch allerlei Ungenauigkeiten mitunterlaufen, die einen neben das Ziel schießen lassen. Die veranglisierte Orthographie, wie sie in den offiziellen Berichten, in den amtlichen Blättern und auf den ausgegebenen Karten zu finden ist, machen das herrschende Dunkel noch schattenhafter. Es ist aufs höchste zu bedauern, daß sich die offiziellen Organe in diesen Dingen so gleichgültig zeigen.

I. Personennamen.

1.

Jedes Kind erhält bei seiner Geburt den Namen des betreffenden Wochentags, an dem es das Licht der Welt erblickt hat. Die Namen der sieben Wochentage korrespondieren bei den Tschi-Negern mit den Namen von sieben persönlichen Geistern. Diesem Usus der Benennung der Wochentage nach mythologischen Anschauungen huldigten bekanntlich nicht nur die alten Germanen, sondern auch die Babylonier, Ägypter u. a. m. Die Namen der personifiziert gedachten Geister, unter deren unmittelbarem Schutze stehend die neuen Weltbürger betrachtet werden, heißen: *Ayisi, Adwo, Bena, Wuku, Yao, Afi, Ameñ.* Die Knabennamen lauten der Reihe nach: *Akwasi, Kwadwo, Kwabena, Kwaku, Yao, Kofi, Kwame.* Die Femininform wird einfach durch Anhängung eines Deminutivsuffixes gebildet. Diese lautet in Tschi *-wa.* So z. B. heißt der am Montag geborene Sprößling *Kwadwo*, das Mädchen *Adwowa* oder ein Donnerstagskind in der Maskulinform *Yao*, im Femininum *Yawa*, das dann in das gedehnte *Yā* zusammengezogen wird.

Ein Unterschied wird auch bezüglich der Reihenfolge, in welcher die Kinder geboren werden, gemacht.

Das 2. Kind heißt mask. *Mmanu*, fem. *Mmanubea*,
» 3. » » » *Mensā*, » *Mansā*,
» 4. » » » *Anañ* oder *Anane*, fem. *Manañ*,
» 6. » » » *Nsia*, fem. *Nsiā*,
» 7. » » in beiden Formen *Asoñ*, das 8. *Botwe*,
» 9. » » mask. *Akroñ*, fem. *Nkromma*,
» 10. » » » *Badu*, » *Baduwa*,
» 11. » » » *Dukō*, » *Dukō*,

Zur Zeit des Asante-Königs Osee Bonsu (1820—1824) lebte ein reicher Mann namens *Kwadŭo Mensã* in Wasa. Sein Reichtum machte ihn so stolz, daß er einen seiner Sklaven folgendes Horn blasen ließ: »Jäger, willst du nicht den Affen töten?« Der König hörte davon und wußte genau, was Mensã damit meinte, nämlich daß er sich selber für frei und unabhängig hielt wie der Affe auf den Bäumen, dem der Jäger (Asante-König) nichts anhaben kann. Sogleich schickte er ein streitbares Heer nach Wasa, um Mensã fangen zu lassen. Das gelang ihm in der Tat. Mensã wurde enthauptet und sein Vermögen eingezogen.

Wir haben schon gesehen, daß der vierte Sohn einer Familie den Namen *Anaŋ* bekommt. So wurde Mr. Freeman, der Wesleyaner Missionar, welcher am 3. Januar 1838 den Boden der Goldküste betrat, von den Eingeborenen *Kwaku Anaŋ* betitelt, weil er der vierte Missionar war, der zu ihnen kam.

Verwandt mit dem Namen *Yao* sind die Weiterbildungen *Kwao* und *Kwapoŋ*. Der Gründer der Stadt Akropong hieß »*Kwapoŋ*«. Er war einst ein einflußreicher Häuptling. Eines Tages kam einer von seinen Ratgebern nach *Mamfĕ*, das damals zwischen Tutu und Asantema gelegen war. Dort wurde er durchgeprügelt. Zur Strafe zerstörte Kwapoŋ diese Stadt und vertrieb deren Einwohner. Sie flüchteten zunächst in die Gã-Ebene. Bald aber sahen sie ihr Unrecht ein und baten Kwapoŋ um Verzeihung. Dieser erlaubte ihnen nun, ihre Stadt wieder aufzubauen, und zwar zwischen der Hauptstadt Akropong und Amanokrom. Dort steht sie heute noch.

Ein anderer mächtiger König in Akwapem war *Kwao Safrotŭe*. Er regierte etwa zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Ehe er den Thron bestieg, fabrizierte er Sandalen. Er war befreundet mit einigen dänischen Kolonisten. Diese Freundschaft stieg ihm in den Kopf, so daß er eines Tages in angetrunkenem Zustande sich nicht entblödete zu singen: »Die Schwarzen sind meine Untertanen und die Weißen dienen mir auch.« Damit aber fand die Freundschaft ein jähes Ende.

Mit Asante lebte er scheinbar auf gutem Fuße. Jahr für Jahr sandte er einen Tribut von 1000 Mann und 300 Lasten Schnecken an den König von Asante. Er wurde von diesem hoch geehrt, weil er ihm zu schmeicheln verstand. Aber schließlich erreichte ihn doch sein Schicksal. Ganz in der Stille hatte er seine Freunde, die Könige von Akyem und Akwamu aufgefordert, das Joch der Asanteer abzuschütteln. Das war dem Asantekönig zu Ohren gekommen. Er wollte den Kopf Safrotŭes haben. In Amamprobie fingen ihn die Häscher und töteten ihn. Sein Leichnam wurde geräuchert und nach Kumase gebracht. Dort soll er aufgezehrt worden sein. Von seiner Tapferkeit und Furchtlosigkeit zeugt folgende Tatsache: Als ihm ein Fetischpriester verkündigte, daß er innerhalb 14 Tagen sein Leben verlieren werde, entgegnete er: »Lieber würde ich schon innerhalb einer Woche sterben; zwei Wochen sind für mich zu lang.«

2.

Werden den glücklichen Eltern Zwillinge geboren, so heißen die Knaben: *Ata* — die Mädchen *Atā* (gedehnt). Das nächste Kind, das Zwillingen folgt, heißt »*Tawia*« bzw. *Tawiā*. Um die Zwillinge voneinander zu unterscheiden, fügt man die Bezeichnung *Panyiń* (der Ältere) und *Kuma* (der Jüngere) bei, wie es schon bei den Juden üblich war. Das erste Zwillingskind heißt demnach »Ata panyiń«, das zweite »Ata kuma« oder »Ata Obiwom« (s. u.). Sind die Zwillinge beiderlei Geschlechts, dann nennt man sie »Takyi-nè-amane«. Haben sie das gleiche Geschlecht, heißt man sie »*Ntateń*«. »*Takyi nè amane*« (»Amane« bedeutet »Unglück«: vielleicht ist der Sinn dieser: Der, welcher dem »Ata« folgt [akyi] bringt Unglück). *Takyi nè amane* werden demnach als »Unglückskinder betrachtet. Sind sie von königlicher Familie, so dürfen sie, obschon thronberechtigt, doch den Thron nicht besteigen. Der König Asā von Akwapem (1866) hatte einen Neffen mit Namen »*Ata kwaku*«: weil dieser jedoch ein »Takyi nè Amane«-Kind war, folgte er seinem Onkel nicht in der Regierung, sondern sein jüngerer Bruder wurde als *kwame* »*Tawia*« zum König gewählt.

Gerade umgekehrt verfährt man mit Zwillingen, die das gleiche Geschlecht haben. Die Königin Dokuwa von Akyem hatte zwei Söhne, welche »*Ntateń*« waren. Beide kamen nacheinander auf den Thron als »*Ata panyiń*« und »*Ata Obiwom*«.

Tragen etwa drei Kinder den gleichen Namen, z. B. Koranteń, so wird der Unterscheidung wegen dem ältesten die Bezeichnung *Panyiń* beigelegt: das jüngste dieses Namens heißt »*Koranteń-kuma*« und das mittlere erhält den unterscheidenden Beinamen *Adantam* — »das dazwischenliegende«.

In Aburi lebt ein sehr alter Mann, der heute noch als Gemeindeältester funktioniert. Er hat den nicht sehr häufigen Namen *Obuba*. Als ich mich bei ihm nach dem Ursprung seines Namens erkundigte, erzählte er mir, er sei ein Zwillingskind, und zwar sei er der jüngere Zwillingsbruder. Als das erste Kind auf der Welt war, habe man gemerkt, daß noch ein zweites zu erwarten sei. Die Hebamme habe daher ausgerufen: *obi ba* — »es kommt noch eins« und so sei er zu seinem Namen *Obiba* oder *Obuba* gekommen. Das zweite Zwillingskind heißt auch: *Obiwom* — (s. oben) »es ist noch eins im Mutterleib« oder auch *Obiaka* — »es fehlt noch eins«. Das war z. B. der Beiname des vierten Königs von Dankyira, der durch Einführung des sogenannten *Kwadiwom* oder »Trauerliedes« berühmt wurde. Zum Andenken an die Tapferkeit verblichener Helden werden diese Lieder heute noch von besonders geschulten Sängerinnen gesungen.

Obiwom hieß unter anderen der Bruder des Königs Ata von Akyem der ums Jahr 1860 beinahe seinen Kopf verlor wegen illegaler Verbindung mit einer der Frauen des Königs von Dwabeng. Er mußte sein Vergehen mit der Summe von £ 81 sühnen.

Haben wir oben gesehen, daß das auf Zwillinge folgende Kind Tawia genannt wird, so ist noch zu bemerken, daß das nach einem *Tawia* geborene Kind den Namen *Nyańkāmāgó* bekommt. Das einem solchen folgende heißt entsprechend *Nyańkāmātuakoṣań*.

3.

Sind die Kinder unter außerordentlichen Umständen geboren oder haben sie in ihrer äußeren Erscheinung besondere Merkmale, so bilden diese gewisse Beinamen, die sie ihr Leben lang tragen. Zuweilen kann man hier Leute mit roten Haaren sehen. Dann hat auch ihre Hautfarbe ein hellgelbes, fast weißes Aussehen. Diese tragen den Beinamen *Ofiri-* eigentlich »weißer Neger«. Schillert ihre Hautfarbe ins Rote, so wird die Bezeichnung »*Kǫkǫ*« — rot beigefügt, z. B. *Owusu Kǫkǫ*. Ganz ähnlich lautet der Name *Obiri* — »der Schwarze«. Der Gründer von Kumase hies *Obiri Yeboa Mangwu*. Er regierte von 1663—1697 und war der Onkel des so berühmten Asante-Königs Osee Tutu (s. d.).

Obiri war auch der Name eines bedeutenden Generals der Asanteer, der im Jahre 1823 oder 1824 in einem heftigen Gefecht gegen die vereinigten Streitkräfte Akyems und Akwapems seinen Tod fand. Auch in Zusammensetzungen wird der Name gebraucht, z. B. *Kwabiri* — So steht auch in unserem Missionsdienst ein Katechist mit Namen *Obirikorang* — »Korang« oder »Sohn des Obiri«.

Ein Kind von ungewöhnlicher Körperlänge heißt *Oteń* — »der Lange«; in Zusammensetzung »Oteńkorań« — »Sohn des Oteń« oder »Koranteń«. Das Femininum dieses Namens ist alsdann folgendes: »*Teńkoramma*« oder in der umgekehrten Zusammensetzung »*Korantemma*«. Umgekehrt wird ein auffallend kleines Kind in folgender Weise gekennzeichnet: »*Tia*« — »der Kleine« oder »*Tiā*« — »die Kleine«. So wurde z. B. eine Frau dieses Namens *Opoma Tia* nach Vertreibung der Akwamuer von Nyanawase nach Accra als Geisel geschickt. Eine Weiterbildung sind die Namen *Akwatia* und *Akotia* — (Akoa Tia), was so viel als »kleiner Kerl« bedeutet. Ein Mann dieses Namens hat eine gewisse Berühmtheit erlangt durch Prägung des folgenden Sprichworts: »Wer seinen Nachbar haßt, kommt nie zu Ansehen.«

4.

Besondere Zeitumstände erheischen auch besondere Namen, seien sie durch gewöhnliche oder durch weltgeschichtliche Ereignisse bedingt. Wird eine Mutter von ihrem Stündlein überrascht, während sie auf dem Feld arbeitete, so bekommt das Kind zum Andenken daran den Namen *Afum* — »auf dem Felde«. Nahe verwandt mit diesem Namen ist der andere: *Kwafum*. *Kwafum*, der Häuptling von Aburi, spielte Anfang des letzten Jahrhunderts eine bedeutende Rolle.

Kwao Afum war gegen den rechtmäßigen Thronerben *Yao Okōampa* zum Häuptling von Aburi gemacht worden. Die allgemeine Strömung gegen Asante, welche damals unter verschiedenen regierungstreuen Stämmen herrschte, benutzte Kwafum, um seinen Stuhl zu befestigen. Wohl versuchte der Akwapem-König Adow Dankwa, ihn zu verlassen, Asante treu zu bleiben und sich gegen den Accra-König und damit auch gegen die Regierung zu erklären; aber Kwafum war für diesen Plan nicht zu haben,

und es gelang ihm durch eine Herausforderung Asantes, Akwapem für die Sache der Regierung zu gewinnen (1822?).

Bisweilen kann es ja auch vorkommen, daß die Mutter eines Kindes auf der Reise niederkommt. Solche Kinder nennt man *Okwaṅ* — »der Weg« oder *Tempoṅ* — »die Straße«.

Ist die Geburt unter glückverheißenden Umständen erfolgt, dann wird dem Kinde der bezeichnende Name *Afiriyiye* — »es ist zu glücklicher Zeit geboren« — beigelegt. Also wurden in Asante manche Glieder der königlichen Familie genannt, z. B. die Schwester des Königs Kwasi Boadum (1750—1770). Merkwürdigerweise hieß auch ihr Mann *Owusu Afiriyiye*. Sie wurde die Mutter des Königs Osee Kwadwo (1770—1781).

Interessant ist der Name *Obrenyã*, welcher klar sagt, daß die Mutter des Kindes lange warten mußte, ehe dasselbe zur Welt kam, oder daß nach der Geburt anderer Kinder, die starben, endlich eins am Leben blieb (s. Apentebe). So sagte einmal unser Pfarrer Opoku: »Isaak war ein *Obrenyã*, weil seine Mutter lange auf ihn warten mußte.«

Das erstgeborene Kind heißen die Eltern *Oposie-Opiesie*. Dabei wird daran gedacht, daß der Mutterleib einem Hügel (esiw) gleicht, von dem zum erstenmal etwas abbröckelt. Ebenso tragen die Nesthäkchen den Namen *Apopayam* — »es hat den Mutterleib ausgefegt«.

Viele Leute tragen den Namen *Bɛkõe* oder *Bedi-akõ* — »es erschien zur Kriegszeit« (aba ɔkõ here so) oder *Petu atɔ* — »es möchte ein Gewehr kaufen«.

Besondere Bedeutung hat auch der Name *Baayie* — »Leichenfeierkind«, d. h. erblickt irgendein Kind das Licht der Welt zur Zeit, da für irgendeine angesehene Persönlichkeit die üblichen Leichenfeierlichkeiten veranstaltet werden, dann bekommt es diesen Namen.

Verliert das Kind seinen Vater durch den Tod kurz vor seiner Geburt, dann heißt es *Ahyia* — »Zusammentreffen«. (Beide Ereignisse sind ja sozusagen zusammengetroffen.)

Wird das Kind längere Zeit nach seines Vaters Tod geboren, so nennt man es *Anto* — »es hat ihn nicht getroffen«.

Kommt eine reiche, angesehene Familie um ihren Reichtum, dann heißt man das in der Armut geborene Kind *Antobam* — »verfehltes Glück (Ansehen)«.

Kunakawa heißt das erste Kind, welches nach dem Tod eines Mannes dessen Nachfolger (Bruder oder Neffe), der die verwitwete Mutter geheiratet hat, entstammt.

5.

Oft kommt es vor, daß einem Elternpaar mehrere Kinder nacheinander sterben. Wird ihnen wieder ein Kind geschenkt, so legt man diesem gern den Namen eines Dämons bei und heißt es entweder Odonkɔ oder Kwadade (»Odente« usw.). Damit wird das Kind unter den besonderen Schutz dieses Dämons gestellt. Manchmal auch wird ihm ein Name beigelegt, der eine spezielle Beziehung zum Tode hat, der die früheren Kinder

ereilte. Man heißt es dann etwa *Dowuona*, eigentlich dọ owuo nã — »finde kein Gefallen am Tod«. Ein König dieses Namens spielte eine gewisse Rolle in der für die Asanteer so verderblichen Schlacht bei Katamansu, 7. August 1826.

Oder gibt man einem solchen Kind den Namen *Beyedeṅ* — »Was tust du hier?« So lebte im Jahre 1890 in Akyem-Kotoku ein Mann dieses Namens. Er war ein Dolmetscher des Königs von Odã. Zu dieser Zeit wurde ein anderer Höfling des Odã-Königs von den Asanteern getötet. Sogleich schickte dieser seinen Stellvertreter mit Namen Beyedeṅ nach Akonnongo in Asante-Akyem zu dem Dwabeng-König Jao Sapong, um vor den Asante-Häuptlingen diese Palaver zu schlichten. Unser Pfarrer Kwabi traf dort mit sieben Asante-Häuptlingen zusammen. Diese konnten sich in der Sache nicht reinwaschen und sahen sich genötigt, dem Beyedeṅ 50 Pereguang als Sühne für seinen König auszuhändigen (etwa £ 45).

Ebenso wird der Name *Daboyā* angewendet. Dazu erzählt der Pfarrer Awere: Es lebte einmal eine Frau, deren Kinder alle weggestorben waren. Als sie wieder ein Kind gebar, fürchtete sie, es möchte dem gleichen Schicksal anheimfallen. So schaute sie das Mädchen (Afuwa) betrübt an und rief aus: »O Afuwa, Oda bọ yẹ yaw!« — »O Afuwa, ein Grab zu graben, das tut wehe!« So entstand der Name *Daboyā*.

Ein anderer Name ist der folgende: *Obẹkae* — »er wird am Leben bleiben«. Der König der Akwamuer mit Namen Akonno, unter dessen Regierung ihre Vertreibung von Nyanawase geschah, hatte eine Schwester, deren Kinder alle tot zur Welt kamen oder bald nach der Geburt im zartesten Alter wegstarben. Endlich genas sie wieder eines Knaben. Jedermann, der sie besuchte, um ihr zu gratulieren, sagte: *Obẹkae* — »der wird am Leben bleiben«. Dieser Knabe wurde in seinem späteren Leben Mankrado, d. h. Stadthäuptling. So heißt auch der heutige Mankrado, der etwa 80 Jahre alt ist. Dieser Mann, natürlich ein Heide, ist um seiner Wahrhaftigkeit willen bekannt. Aber gerade deshalb haben ihn die Akwamuer nicht gern. Daher beteiligt er sich auch für gewöhnlich nicht an ihren Palavern.

Die generelle Bezeichnung für solche Kinder ist die folgende: »*Apẹnte*« oder »*Kọbae*« — es ging und ist wiedergekommen. Diesen Apẹnte-Kindern werden deshalb auch allerlei sonst nicht als Personennamen gebräuchliche Bezeichnungen beigelegt, z. B. »*Sūmăna*« (Kehrichthaufen) oder »*Baha*« (die trockenen Blätter der Plantanenstaude). Ebenso »*Mposae*«, was das gleiche bedeutet. Dadurch hofft man die bösen Geister von diesen Kindern fernzuhalten.

»*Apẹnte*« wohl als Ausdruck der üblichen Zeichen, welche solchen Kindern in die Wangen geschnitten werden.

Man trifft auch den Namen »*Okoroṅka*« — Das allein Übrige oder »*Trābabi*« — »Bleibe hier« oder »*Mmọmedua*« — »Verfluche mich nicht«.

6.

Sehr gebräuchlich ist es unter den Heiden, ihren Kindern aus religiösen und abergläubischen Gründen den Namen irgendeines Dämons beizulegen (s. o.). Da ist eine Frau, die keine Kinder hat. In ihrer Ratlosigkeit wendet sie sich an den von ihr verehrten Dämon. Derselbe braut eine geweihte Medizin und siehe da, der Wunsch der Frau geht in Erfüllung. Sie wird Mutter. Aus Dankbarkeit legt sie ihrem Kind den Namen jenes Nothelfers bei. Auf diese Weise sind Namen wie »Tanno«, »Fofie«, »Adade«, »Mfodwo«, »Otutu«, »Mante«, »Wontumi«, »Afram«, »Tweneboa«, »Odum«, »Ayesu« und viele andere zu erklären. Ich will nur einige zur Illustration herausgreifen.

»*Otutu*«. In Asante lebte ein König namens Obiri Yeboa (s. o.). Seine einzige verheiratete Schwester war kinderlos. Das war schmerzlich, sehnte sie sich doch von ganzem Herzen danach, ihrem königlichen Bruder einen Thronerben schenken zu dürfen. Wohin man sich wandte, alles schien vergeblich. Endlich hörte man von dem berühmten Dämon Otutu, der in Berekuso in Akwapem die Leute durch seine Wunder in Staunen setzte. Dieser wußte auch das Kräutlein zu finden, das ihren Leib empfänglich machte. In froher Hoffnung zogen die Königsschwester und ihr Mann wieder nach Hause. Bald wurde ihnen ein Sohn geschenkt, der dann Otutu oder kurz Tutu geheißen wurde und sich später als Osee Tutu einen berühmten Namen machte.

Ein anderer oft gehörter Fetischname ist der Name *Fofie*. Das war der Name eines Asante-Königs, welcher dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangte, daß er nur zwei Monate lang regierte. Er starb Anno 1799 unter besonderen Umständen als Opoku Fofie.

Ein *Kwabena Fofie* spielte als Häuptling von Takyiman in den siebziger Jahren eine gewisse Rolle. Dieses Land stand früher unter der Oberherrschaft von Gyaman mit seiner Hauptstadt Bontuku. Unter der Regierung des Asante-Königs Opoku Ware jedoch riß es der Nkoransa-König Bafoo, ein Vasall Asantes, an sich. Im Jahre 1834 aber wurden sie frei und verteidigten ihre Freiheit gegen Nkoransa unter ihrem tüchtigen Häuptling Kwabena Fofie. Bereitwillig stellten sie sich wieder unter Gyaman.

Häufig begegnet man auch dem Namen *Kwadade*. So hieß ein beliebter König von Akwapem, der sich auch im Felde Verdienste erwarb und dadurch in der Achtung seines Volkes nur stieg. Er starb in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an heftiger Dysenterie.

Einer unserer Angestellten heißt »*Ayisi*«. Er erzählt über den Ursprung seines Namens folgendes: Als seine Mutter in Hoffnung war, wurde sie schwer krank. Deshalb wurde sie von ihren Verwandten in das Haus des Fetischs Ayisi getragen. Der Priester goß eine Medizin über sie hinunter, welche eine wunderbare Wirkung hatte. Sogleich nach der Geburt wurde das Kind schwer krank, so daß man für sein Leben fürchtete. Wieder konnte der Priester ihm eine heilende Medizin geben. Als der Knabe ein paar Jahre alt war, brachte ihn seine Mutter dem Priester zu persönlichem

Dienst an dem Fetisch. Man zog ihm ein Fetischgewand an und benannte ihn nach diesem Ayisi. Nach dem Tode seines Vaters nahm ihn sein älterer Bruder dem Priester weg und schickte ihn in die Schule. Die Heiden glaubten, der ihn erzogen habe, werde ihn töten. Doch dem Knaben geschah nichts.

7.

Berühmte Männer, wie Häuptlinge und angesehene Könige, welche sich besonders ausgezeichnet haben, werden durch allerlei ehrende Beinamen der Nachwelt erhalten.

Der achte König von Akwapem hieß *Fiañkõ-Betuafo*. Betuafo ist sein Beiname, den er folgendem Umstand zu verdanken hat. In früheren Zeiten bedeckten die Einwohner dieses Landes ihre Blöße mit der Rinde des Ofõbaumes. Diese Rindenkleidung, welche auch in anderen Teilen Afrikas, z. B. in Uganda, üblich war, hieß man Obofu. König Fiañkõ gebührt das Verdienst, diese Art Bekleidung abgeschafft zu haben. Er fand nämlich an dem Baumwollstoff, der von Europa eingeführt wurde, solchen Gefallen, daß er manchen Ballen davon erwarb und in kleinere Stücke zerschnitt. Hierauf berief er seine Häuptlinge und verteilte den Baumwollstoff unter sie mit der Weisung, sie sollen sich hinfort in diesen einhüllen und das Rindenzeug ablegen. Daher nannte man ihn »*Betu-afo*« (Abschaffer der Rindenkleidung). Ebenso bekam ein König von Akyem, der seinen Leuten dieselbe Wohltat erwies, den Beinamen »*Daagyakyẽ*«. (»*Adagyaw*« heißt die Blöße; »*Kyẽ*« — schenken). Also »der den Nackten Kleider schenkte«.

Der Erfinder eines Musikinstruments, das aus einer großen Kalabasse besteht, über welches eine Tierhaut gespannt ist, war ein König von Dankyira. Der eigentümliche Ton, welchen das Instrument hervorbringt, wird mit dem Wort »Pomsem« sehr gut wiedergegeben. Der Erfinder Asare bekam denn auch den Namen *Pomsem*.

Sehr verbreitet ist der Name *Ababiõ* — Wiederkommen. Ein Häuptling, König oder Kriegshauptmann, der sich durch seine Heldentaten oder durch seine Klugheit hervorragend ausgezeichnet hat, wird nach seinem Tode dadurch geehrt, daß sein Nachfolger, der ihm in seinen Taten ähnlich ist, den Beinamen Ababio erhält. Der König und Anführer des rechten Flügels des Akwapem-Heeres hieß Otutu. Er hatte seinen Sitz in Adukrom und starb etwa Anno 1862. Allgemein galt er für einen streitbaren Helden. Auch sein Sohn, der nach seinem Tode den Thron bestieg, erwies sich als ein tüchtiger Krieger und zeigte sich Anno 1866 im Krieg gegen Anwona besonders tapfer. Deshalb nannte man ihn Otutu und gab ihm den ehrenden Beinamen Ababio. Dessen Sohn Kofi Labi ergriff Anno 1908 die Zügel der Regierung und wurde ebenfalls Ababio genannt. Allerdings ist dieser ein unbedeutender Mann.

Etwa ums Jahr 1700 wurde das Königreich Dankyira von den Asanteern erobert. Die Eroberung verursachte einen Streit unter den königlichen Prinzen, als es sich um Besetzung des königlichen Stuhls handelte. Ein holländischer Offizier sollte den Frieden wiederherstellen und brachte, um der Sache ein

Ende zu machen und sie zu schützen, einige angesehene Glieder der königlichen Familie nach Elmina. Unter diesen befand sich eine Frau mit Namen *Korama*. Ihr Sohn Otu hatte den nächsten Anspruch auf den verlorenen Thron. Um diese Kalamität zum Ausdruck zu bringen, gab man ihm den Beinamen »*Ahyiakwa*« — »Unstern«. Er wurde der Hausknabe des obenerwähnten Offiziers, der bald nachher zum Kommandanten des dänischen Forts in Accra ernannt wurde.

Ōsẹe Kwadwo (1770—1781), einer der berühmtesten Asante-Könige, wußte das Gebiet seiner Herrschaft nach allen Seiten hin zu vergrößern. So unterjochte er Akram, den König der Kotokuer, zwischen Agogo und Okwawu und erschlug ihn am hellen Mittag. Dieser überraschende Sieg brachte ihm den Beinamen »*Okōawia*« — der am Mittag Kämpfende. Ähnlich lautet der Name des einstigen Aburi-Königs »*Okōampa*« — »ein unermüdlicher Kämpfer«.

Gleicherweise erhielt König Adu von Gomoa Aseñ infolge seiner rühmlichen Herrschaft den Beinamen *Dade* — der Eiserne.

König Okaedsha, ein Vorfahre unseres pensionierten Pfarrers Reindorf, führte ein äußerst erfolgreiches Regiment und erhielt daher als Anerkennung verschiedene Beinamen, wie z. B. »*Aforo-so*« — »Fortschritt« und *Oka-frafra* — »er beißt fürchterlich«.

Ōsẹe Tutu Asibe, der gefürchtete vierte Herrscher der Asanteer, der vom Jahre 1800—1824 regierte, befand sich auf dem Kriegspfad. Mit einem mächtigen Heer erzwang er sich den Durchmarsch durch Fante, der ihm auch gewährt wurde, um seine rebellischen Vasallen zur Unterwerfung zu zwingen. Im Laufe des Feldzuges schlugen sich die Fanteer auf die feindliche Seite, wurden aber von den Asanteern besiegt. Ein englisches Fort hatte die Flüchtigen aufgenommen und wurde daher von den Asanteern belagert. Wohl gelang es ihnen nicht, dasselbe zu stürmen, doch war die Lage so kritisch, daß sich der englische Kommandant auf Unterhandlungen einlassen mußte, denn die kleine Abteilung, welche zu ihrem Entsatz von der Seeseite herbeieilte, konnte nichts ausrichten. Als diese sich dem Lande näherte, soll ein mächtiger Walfisch gesehen worden sein. Das schien den Asanteern bedeutsam. Darum nannten sie ihren König von da an »*Ọsẹe Bonsu*« — »Ōsẹe, der Walfisch«.

Ehe das Asanteerheer den Heimweg antrat, kam es zu einer weiteren, blutigen Schlacht bei Koromante, in welcher die Fanteer wiederum geschlagen wurden. Eine drohende Hungersnot sowie der Ausbruch der Pocken in seinem Heer ließen den König schleunigst umkehren. Doch griff er auf dem Wege die reiche Königin Aberewa Kobo an. Nach dreitägigem ernsten Gefecht gab diese ihre Sache verloren und wurde samt ihrem kleinen Sohn eine Beute des Königs. Dieser hieß ihn *Afaboo,* um damit anzuzeigen, daß er das »Herz der Königin, d. h. ihren Reichtum, weggenommen habe«. Der Knabe wurde in Kumase erzogen.

Auch ganze Stämme können Bei- oder Spottnamen haben, welche den Leuten bis auf den heutigen Tag geläufig sind. Die Okwawu-Könige stammen aus einem kleinen Asantedorf mit Namen Tokoboba oder Adukuro

(Stadt des Adu). Dieses ist in der Nähe von Mampoñ gelegen. Das Familienhaupt war Esono Gyima. Doch erst unter seinem Nachfolger Ampoñ Agyei fand die Auswanderung statt, und zwar aus folgendem Grunde: In einem Bürgerkrieg, welcher zwischen Ampong Agyei und Ōsęe Afẅeree von Dwabeng ausgebrochen war, wurde ersterer geschlagen, obwohl ihm sein Bruder, der König von Mampoñ zu Hilfe geeilt war. So mußte er fliehen und wandte sich östlich nach Okwawu. Diese Flucht fand zwischen 1700 und 1720 statt. In Okwawu aber hatte sich Ōsęe Twum von Adanse schon früher niedergelassen und verlangte deshalb von Ampoñ Agyei Unterwerfung. Dieser weigerte sich samt seinen Stammesgenossen. Die Frage sollte mit dem Schwert ausgefochten werden. Ampoñ Agyei zog den Kürzeren und wurde von Abetifi, wo er sich niedergelassen hatte, verjagt. Er floh in ein Land jenseits des Wolta, welches seit jener Zeit Dukuma heißt. Hier lebte er jahrelang mit den Seinen, empfand aber große Sehnsucht nach dem herrlichen, verlassenen Land mit dem süßen Palmwein und den nützlichen Palmnüssen. Da geschah es, daß Opoku Ware, der König von Kumase (1731—1741) den Befehl gab, Ampoñ Agyei soll wieder nach Okwawu zurückkehren. Hocherfreut über diese willkommene Botschaft bewerkstelligten alle ihre Rückkehr so eilig, daß sie den drolligen Spottnamen »*Kodiabe*« — »sie gehen und genießen ihre Palmen« bekamen.

Der Sohn eines Adanse-Königs namens Asare bekam den Übernamen »*Okum-ose*« — Vatermörder. Häufig hört man den ähnlich lautenden Namen »*Okum-nipa*« — Menschentöter oder *Diawuo-*.

Der König Nakawa von Jane revoltierte gegen den Asantekönig Osee Kwadẅo, nachdem er eine Reihe anderer Stämme auf seine Seite gelockt hatte. Obwohl ihm das Waffenglück anfangs sehr günstig war, wurde er schließlich doch von den Heerführern der Asanteer umzingelt und gefangengenommen. Auffallenderweise wurde sein Leben verschont, doch mußte er sich zu einem jährlichen Tribut von 1000 Sklaven verpflichten. Die Asanteer hintergingen jedoch den König Nakawa, indem sie nur immer zwei oder drei Knaben oder Mädchen für einen Erwachsenen gelten ließen. Daher hieß man den betrogenen König *Okumkadeka* — er bezahlte seine Schuld und ist doch verschuldet.

8.

Oft gibt der Name eines Mannes Aufschluß über seinen Beruf oder seine Beschäftigung.

In der nächsten Umgebung des Königs von Anum lebt ein Mann mit Namen »*Boahene*«. Dieser ist der Berater des Königs in allen wichtigeren Angelegenheiten; daher heißt er »*Boahene*« oder »*Boahe-nea oboa ohene*« — der dem König Helfende.

Verwandt mit diesem Namen ist der andere »*Oboafo*« — der Helfer.

In diese Kategorie schlägt der andere Name »*Oboamã*«. So heißt ein angesehener Mann in Asiakwa. Er selber erzählt, daß er auf folgende

Weise zu seinem Namen gekommen sei: Zur Zeit seiner Voreltern sei seine Großmutter allein auf der Reise durch einen dichten Wald gekommen. Mitten im Wald, weit weg von dem Ort ihrer Bestimmung, sei sie plötzlich von Mördern umzingelt worden. Natürlich sei sie in großer Eile und wilder Flucht davongerannt und habe fortwährend gerufen: *oboame e. oboame e.* Zu Hilfe, zu Hilfe! Weit und breit sei niemand gewesen, doch habe sie plötzlich in der Ferne eine Stimme gehört, die ihr geantwortet habe. Das seien Papageien gewesen, die ihren Schrei nachgeahmt haben. Die Mörder waren bestürzt, auf einmal noch andere Stimmen zu hören und ließen sogleich von ihr ab. Zum Andenken an dieses Erlebnis und die Errettung durch die Vögel hieß der älteste Sohn dieser Frau seinen Sohn eben *Oboama* — Hilfe.

Häufig hört man den Namen *Yianoma* — »Vogelsteller«. Das erinnert uns an mittelalterliche Gebräuche.

9.

Gar manchmal tragen die Leute auch Tiernamen, wie man es ja auch in anderen Sprachen beobachten kann.

Als Osee Tutu, der mächtige, in Akwamu erzogene Asantekönig noch Prinz war und sich wegen eines sittlichen Vergehens aus Dankyira flüchten mußte, kam er an den hoch angeschwollenen Fluß Ofe. Hinter ihm die Verfolger, vor ihm das wildbrausende Gewässer. Was sollte er tun? Rasch entschlossen verbarg er sich mit den Seinigen in der Höhle eines Schuppentiers (»pära« genannt). So blieb er unentdeckt und seine Verfolger mußten unverrichteter Dinge wieder heimkehren. Zum Andenken an diese Errettung nannte er einen seiner Söhne »*Pära*« oder »Schuppentier«.

Das Schuppentier findet sich in Afrika ziemlich häufig, wie aus folgendem Sprichwort hervorgeht: »Wenn du ein Schuppentier findest, dann hast du Fleisch gefunden«, d. h.: »Wer eine Quelle entdeckt hat, sucht nicht nach Wasser.«

»*Odabo*« ist ein anderer Tiername, welchem man ab und zu begegnet. Es ist die generelle Bezeichnung für eine Antilope. Die verschiedenen vorkommenden Arten haben dann wieder ihre eigenen Namen.

»*Odabo*« hieß ein Untertan des Königs Boateng von Dwabeng in Asante. Er spielt in der Geschichte dieses Reiches eine gewisse Rolle. Als Boateng noch jung war, schloß er enge Freundschaft mit diesem Mann, der ihm überdies so ähnlich sah, daß man die beiden Freunde für Zwillingsbrüder hätte halten können. Die Freundschaft dauerte fort auch als Boateng den Thron von Dwabeng bestiegen hatte, wurde aber durch Odabos Untreue jäh zerrissen. Eines Abends war Odabo wie gewöhnlich bei seinem Freund dem König gewesen und hatte sich mit ihm lange unterhalten. Auf dem Heimweg aber brach er in dessen Harem ein. Boateng war über diese Freveltat so erbost, daß er Odabo und seine ganze Familie hinschlachten lassen wollte. Das wäre jedoch gegen das in Asante herrschende Recht gewesen. Odabo suchte in Kumase Zuflucht. Die ganze Geschichte

führte nach drei Jahren einen Bürgerkrieg zwischen Asante und Dwabeń herbei. Als das Heer des Kumasekönigs sich Dwabeń näherte, versammelte Boateń seine Häuptlinge mit dem Sprichwort: »Wäre *Bĕrębĕrę* nicht gekommen, so wäre auch das Unglück nicht eingetroffen,« und ließ Odabo, der von Kumase zurückgeschickt worden war, samt seiner ganzen Verwandtschaft auf der Stelle enthaupten. Sogar sein jüngstes Kind, ein Säugling, wurde von der Mutterbrust weggerissen und im nahen Bach ertränkt.

»*Okǫre*« (im Femininum Okǫrewa) — »Adler« ist ein weiterer Tiername, welchen man hören kann. Er erinnert an das »Adlerauge« der Indianer. In dem soeben erwähnten Bürgerkrieg zwischen Kumase und Dwabeń war König Boateń nahe daran, die königliche Familie und sich selber in die Luft zu sprengen, weil er fürchtete, die Munition könne ausgehen, und er keine Lust hatte, in die Hände des Kumasekönigs, der übrigens sein Onkel war, zu fallen. Der Unterhäuptling *Yęboa Okǫre* aber riet ihm das ganz entschieden aus, indem er die Gefahr nicht für so groß hielt. Es gelang ihm auch, den König zu überzeugen und ihn zu bewegen, seine Schritte nach Akyem zu lenken. Um so auffallender ist, daß Okǫre, der scheinbar den König begleiten wollte, kurz nachher samt seiner ganzen Familie Selbstmord verübte.

»*Doku*« (im Femininum Dokuwa). Auch dieser Name ist nicht selten. Soll er vielleicht an die Behendigkeit des Affen (das ist die Übersetzung) erinnern? *Dokuwa* hieß eine berühmte Königin von Akyem, welche Boateń bei seiner Flucht aus Asante freundlich aufnahm und ihm erlaubte, sich daselbst niederzulassen. Daher rühren die Dwabengdörfer in Akyem wie Kǫforodua, Oyokǫ usw.

Okwākwā — die »Ente« hieß einer der Sprecher des Königs von Kumase, welchem es in Verbindung mit anderen gelang, in einer großen Versammlung in Christiansborg mit Hilfe des dänischen und britischen Gouverneurs den Frieden zwischen Asante und Dwabeng wiederherzustellen (anno 1835).

Zuweilen hört man den Namen »*Opurow*« oder »Eichhörnchen«. Ein vor Zeiten berühmter Mann dieses Namens, über den ich aber nichts Näheres hören konnte, prägte ein heute noch geläufiges Sprichwort: »Wenn ich auf meiner Farm ein zerrissenes Umschlagtuch trage, muß ich deshalb auch auf einer zerrissenen Matte schlafen?«

Ein Frauenname, der gern Königinnen als Ehrenname beigelegt wird, ist »Adowa«. Adowa ist die kleinste Art von Antilopen, welche bei den Negern ihrer Behendigkeit wegen sehr geachtet und für die Königin der Tiere gehalten wird. Das erhellt sehr deutlich aus folgendem Sprichwort: »Der Elefant ist sehr groß, aber die Adowa ist die Königin des Waldes.« Dieses Sprichwort wird durch folgende Fabel beleuchtet: »Eines Tages versammelten sich die Tiere des Waldes, um aus ihrer Mitte einen König sich zu wählen. Sie kamen überein, ein Rennen zu veranstalten, und wer in diesem Sieger sei, soll ihr König werden. Hastig setzte sich der mächtige Elefant in Bewegung nach dem ausgemachten Ziel, aber

ebenso rasch hatte sich auch die kleine Adowa auf seinen Schwanz gesetzt. Am Ziele angekommen, wollte sich der Elefant schon siegesbewußt auf den bereitstehenden Königstuhl niederlassen, da rief die kleine Adowa: »Halte ein und bleibe stehen, sonst drückst du mich zu Tode; ich sitze ja schon auf dem Thron.« Seine Klugheit hatte dem kleinen Tierchen zu Würde und Ansehen verholfen. Als Frauenname findet sich dieser Tiername in oben angedeutetem Sinn in folgender Redensart: »Wenn du die Leichenfeierlichkeiten für Kurofoa Adowa leisten kannst, magst du auch ihre Tochter heiraten.«

Kurofoa ist der Name einer berühmten Königin. *Adowa* ihr ehrender Beiname. Bei diesen Leichenfeierlichkeiten handelt es sich um allerlei Zeremonien, welche öffentlich gemacht werden. Noch vor wenigen Jahrzehnten mußten anläßlich eines Todesfalls angesehener Persönlichkeiten Menschenopfer gebracht werden. Darum mahnt das Sprichwort, es wohl zu überlegen, ob man es auch habe hinauszuführen. Es soll demnach keiner um die Tochter einer angesehenen Familie werben, wenn er nicht im voraus wisse, daß er bei eintretendem Todesfall auch imstande sei, die verlangten Bestattungsfeierlichkeiten zu bestreiten. (Wenn einer einen Turm baut . . .)

Ein anderer Tiername, welcher Menschen beigelegt wird, ist der Name »*Otiẽe*« — »Grashüpfer« oder »Heuschrecke«.

II. Ortsnamen.

Der älteste Distrikt des Tschi-Gebiets, in welchem die Basler Mission zuerst mit ihrer Arbeit einsetzte, heißt Akwapem. Er umfaßt eine Einwohnerzahl von etwa 50 000 Seelen. Etwa ein Achtel derselben sind als Vollglieder in unseren Gemeinden gesammelt.

Akwapem wird von drei verschiedenen Stämmen bewohnt. Einmal von den waschechten Tschiern, welche anno 1733 aus Akyem eingewandert sind und sich in Akropong und Amanokrom niedergelassen haben. In zweiter Linie setzt sich die Bevölkerung Akwapems aus den Kyerepongern sowie aus Resten des Guang-Stammes zusammen. Die letzteren haben ihre Ursprache um 1750 aufgegeben und mit dem landesüblichen Tschi vertauscht, während die eigentlichen Kyereponger neben Tschi heute noch ihre eigene Sprache reden. Endlich finden sich in Akwapem noch Flüchtlinge der Akwamuer, eines echten Akan-Stammes. Diese machen die Bevölkerung von Afwerease, Atweasing und Berekuso aus.

Ansa Sasraku, der mächtige König von Akwamu, spielt in der Namengebung dieses Landesteils eine Rolle, denn er war es, welcher die Einwohner desselben »*Akoapem*« — »Nkoa apem« oder »1000 waffenfähige Männer« — nannte. Das geschah etwa ums Jahr 1726.

Die Hauptstadt Akwapems ist *Akürop̃n* — »Die Hauptstadt«. So hieß die Hauptstadt von Adanse, dem ersten Sitz der Akan-Stämme. Die Bewohner dieses Landes galten für sehr kluge Leute, welche den Begriff

und den Namen der »Familie« eingeführt haben sollen. Einem dieser klugen Adanse-Häuptlinge namens *Abu* gebührt dieser Ruhm. Darum bezeichnet man seit jener Zeit die Familie mit dem Namen *Abusũa*, d. h. den Abu nachahmen. Bald kamen die Adanseer in Abhängigkeit von den Asanteern und wurden ihnen tributpflichtig. Dagegen bäumte sich ihr Selbstgefühl auf. Unversehens schlugen sie los. Doch gelang es ihnen nicht, die Zügel der Regierung in die Hand zu bekommen. Es kam zur Trennung. Ein großer Teil der Revoltierenden sagte sich von Asante los und zog weiter gegen Südosten in die Landschaft Akyem. Hier gründeten sie eine neue Stadt und nannten sie wieder Akuropong. Andere ließen sich in Kyebi und Nsabã nieder.

Um diese Zeit geschah es, daß die spärlichen Bewohner Akwapems, welche mit den Akwamuern im Streite lagen, den König von Akyem zu Hilfe riefen. Ofori, der Ältere, ließ sich nicht zweimal bitten, sondern zog gegen die Akwamuer. Außer vielen anderen leisteten ihm die Akuroponger Heerfolge. Mit vereinten Kräften wurden die Akwamuer verjagt. Sogleich versammelte Ofori die Akwapem-Häuptlinge und begehrte von ihnen den gebührenden Dank. Seine Forderung bestand in Goldstaub im Werte von £1 4/9 (genannt Takyimansua-44 ntaku). Das war den Akwapemern zu viel, und weil sie nicht wußten, wo das Geld auftreiben, begaben sie sich in Abhängigkeit von den Akyemern und baten diese um einen König. Dieser wurde ihnen in der Person des Safori oder Ofori, dem Kleinen oder Jüngeren, gegeben. Er nannte seine Residenz in dem fremden Lande oder Akũropoñ — »Hauptstadt«.

Mamfẽ (etwa 5 km westlich von Akũropoñ) — »omaṅ mfẽ. »Mfẽ« bezeichnet den inneren Teil des Körpers. So wird mit dem Namen Mamfẽ gezeigt, daß diese Stadt in der Mitte der Nation gelegen ist. Ich vermute übrigens, daß diesem Namen eine politische Bedeutung zugrunde liegt. Wie oben gezeigt, besteht die Bevölkerung Akwapems aus drei verschiedenen Stämmen. Die streitbare Mannschaft Akwapems wird folgendermaßen organisiert. Das Zentrum bildet ein Teil der waffenfähigen Mannschaft von Akuropong, genannt »Asonko«. Die übrigen Streiter der Hauptstadt bilden die Leibgarde des Königs, welchen sie in ihre Mitte nehmen. Sie heißen »Apesemaka« und marschieren in der Nachhut. Für gewöhnlich nehmen sie nicht am Kampfe teil, weil sie den persönlichen Dienst beim König zu versehen haben.

Der Häuptling von Aburi ist mit den Kriegern von Berekuso, Atwẽasiṅ und Afwẽrease der Leiter der Vorhut. Der rechte Flügel mit den Kyerepongern steht unter der Leitung des Häuptlings von Adukrom, mit Namen Ababio, während die übrigen den linken Flügel unter dem Kommando des Häuptlings von Date darstellen.

Die Führung des linken Flügels hatte zuerst der Häuptling von Mamfẽ, und darum wurde diese Stadt auch wohl »*Mamfẽ*« oder »Volksmitte« genannt. Dazu kommt, daß sie in der Tat so ziemlich in der Mitte der Akwapem-Städte gelegen ist. Eines Tages erkrankte der Mamfẽ-König Sawuru Akotiapong. Unglücklicherweise brach gerade damals ein Krieg

aus, und es konnte sich lange niemand finden, seinen Platz an der Spitze des linken Heerflügels einzunehmen. In dieser Not gab man einem seiner Unterführer mit Namen Akrofi, welcher von Date stammte und als ein tapferer Streiter bekannt war, das Schwert in die Hand und setzte ihm in den offiziellen Tragkorb. Mutig und gewandt spielte er seine Führerrolle und entschied den Sieg. Nach beendigtem Feldzug fanden die heimkehrenden Krieger ihren Häuptling tot. Akrofi veranstaltete für ihn die ausführlichen Leichenfeierlichkeiten. Nun galt es aber einen neuen Kriegshauptmann zu wählen. Einstimmig beschlossen die Versammelten, dem tapferen Akrofi die Leitung im Kriege zu geben. Auf diese Weise gelangte Date zur Führerschaft des linken Flügels.

Der König der fünf Kyerepoñ-Städte Abiriw, Odawu, Awukugua, Adukrom und Apirade hatte seinen Sitz in *Awukugua*, einem heutigentags kleinen und unbedeutenden Platz. Ein Häuptling namens Awuku hatte diesen Ort gegründet. Allmählich entwickelte sich daselbst ein bedeutender Markt, so daß der Ort den Namen »Markt des Awuku« oder »*Awukugua*« erhielt. Bald jedoch verlegte sich das beherrschende Schwergewicht infolge einer Heirat nach »*Adukrom*«. Dieser Ort war früher ein kleines Plantagendörfchen eines Mannes mit Namen Boama. Hier lebte ein angesehener und wohlwollender Scharfrichter des Königs Ansä Sasraku, namens Adumanuro. Ihm zu Gefallen nannte man den allmählich sich vergrößernden Ort »*Adukrom*« — Adus Stadt.

Odawu. Ganz in der Nähe der beiden letztgenannten Orte befindet sich noch ein weiteres Dorf, das seinen Namen einer besonderen geschichtlichen Begebenheit zu verdanken hat. Eines Tages sandte ein Asante-König ein starkes Heer nach Akwapem, um den gewöhnlichen Tribut an Menschen und Vieh zu erheben. Auf diesem Raubzug kamen sie auch in das heutige Dawu, damals noch Asamañ genannt, und richteten ihres Königs Befehl aus mit dem Zusatz, wenn sie keine Leute zur Verfügung des Königs stellen können, dann soll sich ein jedes nach einem größeren Tiere umtun, sei's nach einer Antilope, einem Wildschwein, einem Nashorn(?) oder sonst einem ähnlichen Tier. Die Tiere sollen nicht zerlegt, sondern ihre Gedärme herausgenommen und sie dann geräuchert werden.

Der Tag, an welchem diese sonderbare Botschaft ihnen ausgerichtet wurde, war ein Samstag, der insofern eine besondere Bedeutung hatte, als er dem großen *Adae*[1]-Festtag voranging. Kaum hatten die Leute sich

[1] *Adae* ist ein regelmäßig wiederkehrendes Fest, an welchem die ganze heidnische Bevölkerung teilnimmt. Das eine Mal fällt es auf einen Mittwoch (Wukuda) und heißt deshalb *Wukudae*, das nächste Mal auf einen Sonntag (Kwasida). In diesem Fall wird es *Kwasidae* genannt. Zwischen Wukudae und Akwasidae liegt ein Zwischenraum von 40 Tagen; zwischen Akwasidae und dem darauffolgenden Wukudae ein solcher von 22 Tagen.

Wukudae hat es in der Hauptsache mit der Verehrung der Dämonen, Amulette und Stühle zu tun. Es wird zu diesem Zweck ein Schaf geschlachtet. Das Fleisch wird gekocht. Mit dem Fett desselben sowie mit dessen Blute werden obenerwähnte Gegenstände bestrichen und alsdann mit Schnaps begossen. Dabei sprechen

angeschickt, dem an sie ergangenen Befehl Folge zu leisten, als ihre Feinde unversehens unter sie stürmten. Weder Hühner noch Schafe noch Ziegen waren mehr sicher. Niemand wußte, wohin sich flüchten. Aus den Hütten der Armen wie aus den Häusern der Reichen wurden die Leute herausgezerrt. In einem Nu waren die zahlreichen Weiber geraubt; ja sogar das Haus eines angesehenen Häuptlings wurde nicht verschont. Zum großen Verdruß aller Einwohner wurde auch dessen Weib gefangengenommen.

Am nächsten Tag war *Akwasi-dae*[1]. An diesem Tage darf niemand den Ort verlassen. Die Asanteer ließen es sich über die Maßen wohl sein und tranken und spielten nach Herzenslust vom Morgen bis an den Abend. In später Stunde erst legten sie sich schlafen. Doch was war das? Am folgenden Morgen lagen 90 von den 200 Asanteern tot am Boden, wie hingemäht. Einstimmig schrieben die Leute diese Tat ihrem großen Schutzdämonen zu, der sich an den Asanteern für ihren frevelhaften Raubzug gerächt habe. Sogleich schickte der Feldhauptmann der Asanteer einen Boten an seinen königlichen Herrn, um ihn von diesem Unglück in Kenntnis zu setzen. Bald kam dieser mit dem Befehl zurück, es soll unverzüglich folgender Schwur des Königs bekanntgegeben werden: »Bei Koromante[2]

---

die Beteiligten folgendes Gebet: »Verleihe, du Stuhl, dem König und seinen Ältesten Kraft und Stärke. Heute feiern wir Adae und spenden dir diesen Wein. Verzeihe uns unsere Versäumnisse und Sünden und nimm die vorgelegte Speise von uns an. Begleite uns mit deinem Segen usw.«.

[1] In ähnlicher Weise feiert man auch *Akwasidae*. Doch ladet der König an diesem Tage außerdem alle seine Untertanen ein und traktiert sie mit Schnaps u. dgl. m. Diese ganze Zeremonie wird in dem Palast des Königs sowie in den Häusern der Fetischpriester und Ältesten vollzogen. Dabei beteiligen sich hauptsächlich die Fetischpriester und ihre Helfershelfer, die sich gleichzeitig Gesicht und Brust mit Schnaps besprengen, um sich dadurch Gesundheit und Leben zu sichern.

Manche Mütter bringen an diesem Tage ihre kranken Kinder vor die Dämonen und übergeben sie denselben mit dem Versprechen: »Wenn du meinem Kinde die Gesundheit wiederschenkst, werde ich dir beim nächsten Adae' (oder übers Jahr) ein Huhn oder einige Eier, Schnaps oder ein Schaf zum Dankopfer bringen.«

[2] *Koromante.* Eine große Rolle spielen in diesem Lande immer noch die Königseide. Dieselben sind wegen ihrer materiellen Seite von großer Bedeutung, und mancher afrikanische König hat sich durch die Schwüre seiner Untertanen große Reichtümer erworben. Immerhin standen sie in alter Zeit noch ganz anders im Vordergrund als heute.

Jeder Landesteil hat seine besonderen Eide. Der Schwörende bezieht sich auf einen allgemein bekannten Unglückstag, welcher im ganzen Lande noch in frischester Erinnerung ist oder auch durch die Tradition in der Geschichte des betreffenden Stammes wie ein Warnungszeichen wirkt. In der Regel hatte der betreffende Unglückstag für den Thron schlimme Folgen. Ihn zu nennen, dazu wird sich nur dann jemand entschließen, wenn er die Aussage seiner Behauptung erhärten will und sicher sein kann, den Prozeß oder das Spiel zu gewinnen.

Bekannte Eide in *Akwapem* sind der *Ntamkoko-*, der *Schodei-*, der *Wukuda-* oder *Sareso-*Eid (der erstere ist von der englischen Regierung verboten); in Akyem der *Abenebanimsubri-* oder der *Kwanyako-*Eid. Dieser bezieht sich auf eine verheerende Pockenepidemie, welche im Oktober 1811 den König Ata in Kyebi sowie

und Kwadutŵum[1] will ich haben, daß dieses Dorf von nun an »*Odawuo*« genannt wird« — (»er schläft und ist tot«) Todesschlaf.

Aburi.

Aburi, dessen Häuptling Kwasi Gyang als Führer der Vorhut nicht wenig Ansehen genießt, führte ursprünglich einen anderen Namen. Die Einwohner dieser Stadt waren stolz auf ihre reine Rasse als Abkömmlinge der Akwamuer. Auch scheinen sie damals in einer anderen Gegend, genannt *Nkōkyereń*, gelebt zu haben. Diese Ortsbezeichnung »Wir allein« ist sehr charakteristisch, denn sie drückt eben das aus, daß man sich auf seine Rasse etwas zugute tut. Eine interessante Bestätigung ist mit Beziehung auf alte Zeiten auch die Tatsache, daß die Aburier heute noch den Ehrennamen »*Ananansā*« führen. Das ist eine zusammengesetzte Wortbildung — (onānā[ni]) ein Fremder ist mit ihnen nicht vermischt (nsā wo̱ń)«. Daher auch das Sprichwort: »Ananansāfo kūrow nye kese dā« — »Die Stadt der Einspänner kann nie groß werden«.

---

eine ganze Reihe seiner Häuptlinge wegraffte; in Fante der *Mańkata-Wukuda* (vgl. Kultus oben, in Erinnerung an den bekannten englischen Gouverneur MacCarthy); in Asante der *Memeneda* (Samstag), im Andenken an den Tod des Königs Osee Bonsu († 1823, vgl. Memeneda Koromante), der *Kwadutŵum* und *Koromante*.

Der am meisten gefürchtete Eid der Asanteer war der *Koromante*, im Andenken an zwei Ereignisse: 1. an den Tod des Königs Osee Tutu († 1730) und 2. an die Pockenepidemie an der Küste in der königlichen Familie (vgl. oben Osee Bonsu) 1823.

Zur ersten Begebenheit seien noch folgende Einzelheiten erwähnt. Der mächtige Asante-König Osee Tutu hatte mit den Akyemern noch ein Hühnlein zu rupfen, weil sie die Dankyiraer in ihrem Feldzug gegen Asante unterstützt hatten. Rasch entschlossen marschierte der König mit einem ihm ergebenen Heere gegen seine aufrührerischen Untertanen und schlug sie in der blutigen Schlacht bei *Koromante* (1730). Die Akyemer mußten sich hinter den Pra-Fluß zurückziehen, stellten aber dabei dem sie verfolgenden Heere eine Falle. Ahnungslos überschritt der König an der Spitze seiner Truppen den Fluß. Dabei traf ihn die Todeswunde. Sein General war klug genug, den Tod des Königs so lange noch zu verheimlichen, bis er an den Akyemern Rache genommen hatte. Dann erst teilte er den Unterführern das geschehene Unglück mit. Wollte man von irgendeinem der Kämpfer etwas Näheres wissen, so bekam man die Antwort: »*Mekgroe na mante*« — »ich ging wohl in die Schlacht, habe aber nichts gehört.« Das der Ursprung dieses gefürchteten Eides Koromante. Beachtenswert ist das hübsche Wortspiel, das sich ungesucht bei Nennung des Ortes, an dem die Schlacht geschlagen wurde, ergab.

[1] *Kwadutŵum*. Ebenso trübe Gedanken erweckt der andere, oft geschworene Eid der Asanteer, der *Kwadutŵum*. Osee Afwerce, der Oberhäuptling von Dwabeng, war von seinem König Opoku Ware, welcher anderweitig in Anspruch genommen war, beauftragt, in Kotoku Ordnung zu schaffen. Mit eiserner Strenge war er diesem Befehl nachgekommen und hatte nun im Sinn, mit seinen Truppen nach Kumase zu marschieren. Er sollte jedoch sein Ziel nicht erreichen, denn plötzlich trafen ihn die Kugeln von vier Scharfschützen. Zu Tode getroffen sank er an den Ufern des *Kwadutŵum* nieder. Das geschah im Jahre 1743. An diesen Unglückstag ist bei dem Schwur des Kwadutŵum-Eides gedacht.

Schließlich kam es doch zu einer Namensänderung. In ihren Kämpfen mit den blutdürstigen Asanteern zeichneten sich die Nkokyerenger durch Morden und Brennen aus und zerstörten die Wohnungen ihrer Feinde (wobubu adaṅ). Daher nannte man sie »Häuserbrecher« — »Abubufo« oder »Aburufo«, das sich in »Aburifo« abgeschliffen hat. Das paßt ganz zu ihrem rauhen Charakter.

Afwerease.

Afwerease in der Nähe Aburis gehört politisch zu diesem. Dieser Ort hieß früher *Abodom*. Das war im Munde der Asanteer, die häufig auf ihren Kriegspfaden auch in diesen Ort kamen, die Bezeichnung für einen Hund. Das gefiel dem Stadtdämon nicht, weil er sich dadurch gekränkt glaubte. Lange sann man auf einen Ausweg und kam endlich darauf, den Ort, welcher mitten in ausgedehnten Zuckerrohrpflanzungen gelegen war, »*Afwerease*« — »unter dem Zuckerrohr« zu benennen.

Kaum 20 Minuten östlich von diesem Ort liegt der andere, *Asantema* oder *Obosomase*. *Asantema* ist der ursprüngliche Name. Erst später hieß man das Dorf auch *Obosomase*, nachdem der Dämon Kyenku sich dort breit gemacht hatte. Dieser Dämon stand bei den Akwapemern in großem Ansehen und männiglich ging zu ihm, um sich dort Rats zu erholen. Dabei sagten die Leute »yɛkɔ obosom ase« — »wir gehen, den Dämon zu fragen«. Die Tradition weiß folgendes zu berichten: Ein König mit Namen Opomode, welcher zugleich Fetischpriester war, kam in diesen Ort und tötete viele Leute. Bis nach Mamfe erstreckte sich seine Macht. Überall brachte er viele Menschen ums Leben. Auf dem Platze, wo heute unsere Station erbaut ist, grub er ein großes Loch und warf die abgeschnittenen Zungen der Leute dort hinein. Allmählich wölbte sich ein ganzer Hügel dort auf, welcher von den Eingeborenen ängstlich gemieden wurde. Erst bei Gründung der dortigen Außenstation ebnete man den Platz und baute das Lehrerhaus an jener Stelle.

Apasare.

Dieser Ort ist eine christliche Ansiedlung und liegt etwa 4 bis 5 Stunden nordwestlich von Akropong. Apasare wird immer mehr ein Handelszentrum, da es mitten in dem nach Akyem sich hinstreckenden Kakaogebiet gelegen ist. Die europäischen Handelsfirmen haben darum auch nicht lange gezögert, sich dort festzusetzen. Auch zahlreiche Mohammedaner wissen dort ihr Hühnlein zu rupfen. Apasare ist auch darum eine eigenartige Ortschaft, weil es von einem christlichen Häuptling regiert wird. Demselben wurden mit seinem eigenen Einverständnis und dem des Landeskönigs in Akropong folgende Bestimmungen für seine amtlichen Funktionen ausgefertigt:

1. Er hat sich jederzeit daran zu erinnern, daß er ein Christ ist, und hat durch seine Maßnahmen gegenüber von Christen, Heiden und Mohammedanern das auch zu bekräftigen, damit alle ihn auch als solchen anerkennen können.

2. Er muß selber wissen, was einem Christen ein Greuel ist, und seine Untertanen müssen ihn darin verstehen.

3. Ein besonderer Greuel ist das heidnische Wesen und was damit zusammenhängt: die Verehrung der Stühle, das Trinken von Schnaps bei Gerichtsverhandlungen, das Schwören von Eiden und Aussprechen von Flüchen. Wenn derartige Palaver ihm vorgelegt werden, hat er sie sogleich an die richtige Behörde weiterzugeben.

4. Er darf sich keinen Stuhl, Staatsschirm oder Horn zulegen.

5. Der Landeskönig hat sich damit einverstanden zu erklären wie auch mit seiner ganzen Art der Regierungsweise, deren Kompetenz er nicht überschreiten darf, damit er ein gutes Gewissen behalte.

6. Der König hat ihm ein Zeichen seiner Herrscherwürde zu geben, sei es ein Schwert oder einen Stab, deren Bedeutung seinen Untertanen zu erklären ist, damit sie ihn wie einen der anderen Häuptlinge anerkennen.

7. An Gerichtskosten darf er nicht mehr fordern als die anderen Häuptlinge auch. Sie betragen 8/-.

8. Palaver, welche seine Kompetenz überschreiten, darf er keinem anderen Häuptling zustellen, sondern muß sie direkt an den Landeskönig gehen lassen.

9. Er ist befugt, jeden Fremden in der Stadt, welcher ihm nicht gehorcht oder durch sein Gebahren den Frieden der Stadt stört, auszuweisen; doch hat er den Landeskönig davon in Kenntnis zu setzen.

10. Jeder Einwohner, woher er auch sei, welcher sich in der Stadt niedergelassen hat, muß sich ihm unterwerfen und hat sich seinen Anordnungen zu fügen. Davon sind auch Fremde, welche zu Handelszwecken oder des Verdienstes wegen da wohnen, nicht ausgenommen.

11. Die benachbarten Weiler und Landschaften stehen ebenfalls unter ihm. Wenn die Regierung die Wege reinigen läßt oder der König ein allgemeines die ganze Stadt betreffendes Gesetz erläßt und ihnen das zu Ohren kommt, so haben sie unverzüglich zu erscheinen und sich seinen Befehlen zu fügen.

12. Alles, wozu er nicht berechtigt ist, muß schriftlich niedergelegt werden, und zwar in der Weise, daß je ein Exemplar in die Hand des Königs, in die der Missionare sowie in seine eigene Hand gelegt wird, damit er es jederzeit vor Augen habe und seine Regierung nach dem Willen Gottes führen könne.

Der eigentliche Name dieses halbeuropäischen Städtchens ist *Adowso*, während der Name Apasare für die ganze dortige Gegend gilt. Noch vor wenigen Jahren war dort nichts als Busch und Urwald zu finden. Als sich das Bedürfnis zeigte, in jener Gegend eine Außenstation zu errichten, probierte man es an verschiedenen Orten sich niederzulassen. Aber jene Orte mit Namen Teteamang, Afabeng und Atwereboanna (s. unten) waren nicht zentral genug gelegen. Mit glücklicher Hand wählte man den neuen Platz. Die wenigen in der Nähe ansässigen Christen rodeten den Urwald aus, fällten und verbrannten die mächtigen Stämme und sahen bald ihre Mühe reichlich belohnt. So ist die christliche Kolonie recht eigentlich dem

Urwald abgerungen und bekam den charakteristischen Namen *Adowso* — »ausgerodeter Wald«. Am 12. Mai 1895 konnte die rasch erbaute Kapelle eingeweiht werden. Allerlei Christen von Mampong, Amanokrom und Date, deren Plantagen in der Nähe gelegen waren, fanden sich dort zusammen und nannten sich die Christen von Apasare.

Wie schon bemerkt, führt die ganze umliegende Gegend den Namen *Apasare*. Wie kam es nun zu dieser Benennung? In alter Zeit fand sich hier ein undurchdringlicher Urwald. Heißer Dunst brütete in dem unabsehbaren Dickicht und in dem sumpfigen Gelände. Der Wald war die Heimstätte von unzähligen Vögeln und wimmelte von Tieren aller Art. Nur ab und zu wagte sich ein Jäger in diese abgelegene Gegend. Nirgends war eine Hütte oder menschliche Niederlassung zu finden. Darum war es auch Brauch der Jäger, den nötigen Proviant mitzunehmen, wenn sie ihre Streifzüge unternahmen, am Abend aber wieder vorsichtig nach Hause zurückkehrten. Denn es war nicht geraten, inmitten der wilden Tiere zu nächtigen. Machte ein Jäger die nötigen Vorbereitungen und fragte man ihn, was hast du heute vor? so bekam man die Antwort *mekɔpase na masaⁿ* — »ich geh' ein wenig spazieren und komme wieder«. Allmählich schliff sich dieser stehende Ausdruck »Mpasaⁿ« in das wohllautende *Apasare* ab.

Die Namen anderer in der Apasare-Gegend gelegener Landstriche bestätigen, daß in früheren Zeiten Groß- und Kleinwild in diesem weithin sich erstreckenden Urwald zu Hause war. Zur Zeit des gewaltigen Akwamu-Königs Ansa Sasraku erstreckte sich sein Herrschaftsgebiet vom Densufluß bis an den Nyensi. Heute noch findet man ihre Spuren. Ja, es läßt sich aus allerhand Eisenstücken, welche man findet, schließen, daß zu jener Zeit die Schmiedekunst gang und gäbe bei den Akwamuern war. Sie jagten mit Vorliebe den mächtigen Elefanten. Dieser war so zahlreich vertreten, daß man einen Teil der Landschaft *Sonoampa so* — »Elefanten gibt es im Überfluß« nannte. Auch auf Antilopen und anderes Getier machte man Jagd. Das führte dazu, einen anderen Teil *Tɔgreboanna* — »die Flintenkugel hat keine Ruhe« zu nennen.

Atabui.

Dieser kleine Ort wurde in neuerer Zeit viel genannt und ist zu einer gewissen Berühmtheit gelangt, hat sich doch der Exkönig Kwasi Akufo von Akwapem im Jahre 1907 auf seine Farm gleichen Namens in grollendem Zorn zurückgezogen. Aber auch dort war seines Bleibens nicht, weil jenes Land Kronland ist.

Wie kam jener Fleck Erde zu seinem Namen? Darüber existieren zwei Ansichten. Der Fetischpriester Bekõe erklärt: Der Urwald war vor Zeiten voller Wild. Nahm ein Jäger auch noch so viel Pulver mit auf die Jagd, er kam so häufig zum Schuß, daß er nie etwas übrig hatte. Eines Tages machte sich ein Jäger auf zur Jagd in jene Gegend und brachte eine Masse Wild zur Strecke. Vom vielen Schießen versagte schließlich der Abzug seiner Flinte — *Otuo* (Flinte) *ta* (— Abzug) (mu) *bui* (zerbrach).

Amoa gibt eine etwas andere Erklärung: Verschiedene Jäger hatten sich einige Hütten errichtet, um von diesen aus der Jagd obzuliegen. Auf das lustig lodernde Feuer im Hof setzten sie eines Tages einen mächtigen Topf, genannt *Ẹta*. Derselbe war mit Wildbret gefüllt. Wieder und wieder rührte einer in dem vollen Topf, aber, o Schrecken, plötzlich zerbrach dieser in unzählige Stücke. Zum Andenken an dieses Ereignis nannte man jene Gegend *Ẹtabui* — »zerbrochener Topf«.

Akọnomnsu.

Dieses Dorf befindet sich auf dem Wege zwischen Adowso und Mangoase und liegt auf luftiger Höhe. Als man anfing, den Busch niederzulegen, war männiglich gezwungen, von zu Hause die nötigen Lebensmittel mitzunehmen, weil weit und breit noch keine Plantagen angelegt waren. Oft kam es vor, daß der Proviant zu Ende war und der eine und andere sich hungrig zum Schlafen niederlegte. Doch konnte er seinen Durst an einem in der Nähe befindlichen Teiche stillen. Das war das einzige Labsal nach getaner heißer Arbeit. Zu essen hatte ja mancher nichts. Weil dieser Übelstand zu häufig eintrat, pflegten die Leute, welche dorthin zur Arbeit gingen, zu sagen: mereko akọnom nsu na mada — »ich gehe, um Wasser zu trinken und zu schlafen.« So entstand der Name des Dorfes *Akọnomnsu* — »Wassertrinken«.

Powm'.

Wieder ein anderer Weiler trägt den Namen *Powm'*, eigentlich »Im Dickicht«. Es ist bekannt, daß die Asanteer bei ihren Streifzügen Jagd auf Weiber und Kinder machten, um diese als Tribut ihren mächtigen, blutdürstigen Königen abzuliefern. Wer in jener Gegend wohnte, versteckte Weib und Kind im Dickicht des Waldes, sobald die Asanteer nahten, um sie vor deren Spürangen zu verbergen. War die Gefahr vorüber, dann holte man die Seinigen wieder samt den ebenfalls dort versteckten Habseligkeiten. Allmählich entstand dort ein Dörfchen, das den idyllischen Namen *Powm'* erhielt. Heute ist auch dort der undurchdringliche Busch niedergelegt und nur ab und zu stößt man auf abgegrenzte kleinere Dickichte.

Kwabeṅ.

Kwabeṅ ist eine mittelgroße Stadt in Akyem. Die Gründer dieser Stadt lebten anfänglich in einer Anzahl kleinerer Weiler wie Kubease, Muabaduam, Kokobeng u. a. Bald jedoch machte sich das Bedürfnis nach Vereinigung geltend und darum wurde die Gründung einer neuen, gemeinsamen Ansiedlung beschlossen. Man beauftragte einen Jäger, einen geeigneten Platz ausfindig zu machen. Dieser fand bald, was er suchte und verkündigte beim Zurückkommen, mitten im dichten Urwald habe er ein rotes, fruchtbares Land entdeckt. Rasch entschlossen begann man den

Busch zu lichten und die neue Stadt zu bauen. Man nannte sie *Kwabeń* — »Roter Wald« (»Kwae« — Wald oder Dickicht und »beń« — rot. Diese Endung ist nur in zusammengesetzten Wörtern gebräuchlich, sonst »bere« — rot).

Asiakwa.

Akyem-Abuakwa ist politisch in acht verschiedene Distrikte eingeteilt. Diese werden nach ebensovielen Hauptstädten benannt. Einer derselben ist der *Asiakwa*-Distrikt mit der gleichnamigen Hauptstadt. Doch führte diese Stadt ursprünglich den Namen *Adasãwase*. Die Ureinwohner sind keine geborenen Akyemer, sondern Asanteer oder genauer Dwabenger. Die beiden Schwesterstädte Dwabeng und Kumase lagen in wiederholter Fehde. In dem anno 1876 ausgebrochenen Bürgerkrieg unterlag Dwabeng, und dessen Bewohner suchten eine neue Heimat in Akyem. Ein kleiner Trupp kam nach dem heutigen Asiakwa. Dort fanden sie einen Fruchtbaum mit Namen Adasãwa[1] und beschlossen, sich daselbst niederzulassen. Jahr für Jahr sandte der neue Stadthäuptling dem Asantekönig von diesen Früchten als Opfergabe an den Stuhl. Niemand wußte dem neuerstandenen Dorf einen besseren Namen zu geben als *Adasãwase* — »unter dem Adasãwa-Baum«.

Doch bald trat ein Ereignis ein, welches zu einer Änderung des Dorfnamens führte. Bekanntlich war hier auf der Goldküste das Afunsoa (Totentragen[2]) üblich. Damals lebte ein Mann mit Namen *Akwa* in

[1] Dieser Baum erreicht eine ganz stattliche Höhe und trägt nußgroße, rötlichgelbe, eßbare Früchte mit einem scharfen, sauersüßen Geschmack.

[2] »efunu — die Leiche«; »soa — tragen«.

Das Leichentragen war in früheren Zeiten übliche Sitte. Seit mehreren Jahren ist sie jedoch von der Regierung verboten. Dennoch wird sie auch heute noch im geheimen von den Heiden zuweilen ausgeübt. Dabei glauben sie, ein Dämon nehme von dem Leichnam Besitz und erwecke in demselben die Kraft, den Menschen anzustoßen, welcher als der geheime Mörder angesehen wird. Die Familie, in deren Schoß ein Todesfall eingetreten ist, läßt den Leichnam ein Glied einer anderen Familie, das im Verdacht steht, den Tod verschuldet zu haben, anstoßen. Ist dieser unschuldig, so wendet er sich samt seinen Angehörigen an einen angesehenen Mann. Der Leichnam wird auf der Straße öffentlich zur Schau gestellt. Erscheint der Fürsprecher samt seinen Leuten, so flechten diese einen neuen Tragkorb, legen den Leichnam hinein, bekleiden ihn mit einem neuen Tuch und beschauen sich den ganzen Körper, ob sie irgendein Zeichen an demselben finden, das auf Gift hinweise. Ist das geschehen, so läßt der Kläger die Gerufenen folgenden Eid schwören: »Stößt der Leichnam an, dann ist der Angestoßene schuldig; stößt er ihn nicht an, dann ist er frei.« Alsdann wird der Leichnam in einem neuen Tragkorb festgebunden und von zwei Leuten getragen; man stellt ein Stück Holz auf die Straße, der Fürsprecher stellt sich vor den Leichnam und spricht: »Toter, wenn dich der Verdächtige aus dem Leben geschafft hat, dann stoße dieses Holz an, damit wir alle es gewahr werden.« Sobald die Träger dieses Wort vernommen, bringen sie die mit Blättern und roten Blüten geschmückte Leiche in schwingende Bewegung. Dreimal wiederholt der Fürsprecher seine Worte. Stößt die Leiche beim dritten Mal an das Holz,

Adasäwase. Dieser brachte durch Giftmischerei einen Mann ums Leben. Als man den Verstorbenen durch die Stadt trug, stieß der Leichnam an Akwas Hütte, so daß an ein Leugnen seinerseits nicht mehr zu denken war. Diese Geschichte wurde weithin so bekannt, daß Leute, deren Weg nach Adasawase führte, auf die Frage, wohin sie gehen, zu antworten pflegten: »Ich gehe dahin, wo der Leichnam des Akwa anstieß.« Allmählich wurde es üblich, den Ort »*Asi Akwa*« — »Akwa ist getroffen« zu benennen. Das ist der heute gebräuchliche Name; doch hört man aus dem Munde von älteren Leuten auch manchmal den Doppelnamen Asiakwa-Dasäwase.

Nsutam.

Das ist der Name einer kleineren Stadt, welche zwischen einem der Hauptflüsse Akyems, dem Berem und dessen Nebenfluß, dem Supong, gelegen ist. *Nsutam* — »Zwischenstromstadt«.

Anum.

Eine der Hauptstationen der Basler Mission; gegründet 1864, zerstört 1869, wiederaufgebaut 1879.

Über die Entstehung dieses Ortsnamens ist nichts Sicheres zu erfahren. Wahrscheinlich hängt der Name *Anumfo* — die Anumer mit dem anderen Wort »*Adumfo* — Henker, Scharfrichter« zusammen. Und in der Tat waren die Anumer die Henkersknechte der Asanteer, wie aus folgender Tradition ersichtlich ist:

»Ein Asanteerprinz kam mit seiner kinderlosen Frau nach Apaso (einem kleineren Ort am Wolta), um durch Vermittlung des berühmten Dämons Otutu ein Kind zu bekommen. Die Apasoer legten diesen Fall dem Akwamukönig Ansa Sasraku (1726—1733) vor. Dieser erklärte sich damit einig. Und in der Tat, es ging nicht lange, da war das Weib schwanger. Als der König davon hörte, zeigte er mit dem Finger gegen die Frau und sagte: »Ist's ein Mädchen, muß es meine Frau werden: ist's ein Knabe, ebenso.« Als die Zeit gekommen war, wurde ein Knabe geboren, den man Osee hieß. Doch weil er sein Leben dem Walten des Dämons Tutu zu verdanken hatte, mußte er auch den Beinamen Tutu bekommen.

Der Asante-Prinz wuchs kräftig heran. Das erweckte in seinen Angehörigen den Wunsch, ihn nach Asante zurückzubringen[1]. Daher baten

---

dann ist der Verdächtige schuldig; stößt sie nicht an, dann ist er frei. Wenn sie anstößt, dann wird das Feuer in seiner Hütte ausgelöscht und sein Feind hat das Recht, ihm soviel Geld abzunehmen, als sieben Sklaven kosten würden. Ist kein Geld da, so muß die ganze Familie sich ihm verpfänden. Das bedeutet nichts anderes als den Ruin der Familie.

[1] So die Tradition. In Wahrheit war sein Onkel Obiri Yeboa gestorben und Osee wurde von dem Asante Adel nach Kumase zurückgerufen, um auf den Stuhl seines Onkels erhoben zu werden.

sie Ansa Sasrahu um eine Eskorte. Er wählte 40 kräftige Männer aus[1] als des Prinzen Leibgarde. Diese brachten ihn nach Kumase. Weil sie immer um den König waren, fiel es ihnen zu, alle, welche den König beleidigten, aus dem Wege zu räumen. Ihrer Tapferkeit und Grausamkeit wegen bekamen sie den Ehrentitel *Adumfo.*

Die Stadt Anum hat eine weite Ausdehnung; das könnte einen darauf bringen, daß *fünf* (anum) verschiedene Orte zusammen diesen Namen erhielten. Das ist jedoch nicht richtig. Tatsächlich besteht die Stadt aus drei einzelnen Stadtteilen. Diese haben ihre besonderen Namen.

Der älteste Stadtteil heißt *Ammo anna.* Als die Anumer (von Nyanawase) über den Volta kamen, fanden sie die Bosoer schon vor. Diese stellten sich nicht freundlich zu ihnen. Daher beschlossen sie, auf eine listige Weise diese von ihrem damaligen Wohnsitz *Obodaṅ so* — »auf dem Felsen« zu vertreiben. Sie wußten, daß Waldschwämme ihrem Dämon ein Greuel waren. Darauf bauten sie ihren Plan. Etliche beherzte Leute stahlen sich daher in einer dunklen Nacht in die Nähe des Fetischs und warfen eine Anzahl Waldschwämme dem Dämon, der in einer kleinen Behausung eingezäunt war, zu Füßen. Die Bosoer meinten, sollen wir zusehen, wie die Anumer uns also schmähen? Das zeigt deutlich, daß wir nicht mit ihnen zusammenleben können. So zogen sie denn weg und gründeten die Stadt Boso.

Der damalige Häuptling der Anumer hieß Kwasi Anyane. Er war ein rühriger Mann und legte ein hübsches Plantagendörfchen an. Abend für Abend wurde dort gespielt und getanzt. Jedermann, der dorthin kam, war davon so hingenommen, daß er daselbst übernachtete. Kam er am nächsten Morgen wieder nach Hause, dann fragte man ihn verwundert: wie kommt es denn, daß du dort übernachtet hast? Du wolltest doch nur einen kurzen Besuch machen? Gewöhnlich lautete die Antwort: »*mammoa anna*« — »ich hatte nicht die Absicht, dort zu schlafen«. Daher kam es, daß man das entstehende Dörfchen »Ammoa anna« oder »Ammo anna« hieß.

»*A peñkwã*« — einer der Nachkommen des Kwasi Anyane hieß Bruku. Er hatte nur kurze Zeit in Ammoanna gelebt, da fiel er in eine schwere Krankheit. Keine Medizin wollte anschlagen. Darum zog er hinaus in den benachbarten Wald und baute sich eine Hütte in der Hoffnung, dort Genesung zu finden. Wirklich wurde er auch nach längerer Zeit wieder gesund. Doch hatte er keine Lust, wieder in die Stadt zurückzukehren, sondern zog vor, da zu bleiben, wo er seine Gesundheit wiedererlangt hatte. Bald stellten andere Kranke sich ein, um auch gesund zu werden. Sie begründeten das mit den Worten: »ich gehe in Brukus Dörfchen« — »akope ñkwã« — »um gesund zu werden«. Auf diese Weise vergrößerte sich der Ort mehr und mehr und bekam den Namen »*Apeñkwã*« — »Gesundbrunnen«.

Amamforo. Bei dem Zug der Anumer über den Volta trennte sich ein Sonderling von den übrigen und ließ sich mit Weib, Kind und Kindes-

[1] Nach anderen waren es 700.

kind an einem auf dem Weg nach Toseng gelegenen Platz nieder. Bald sandten seine Stammesgenossen nach ihm und ließen ihm sagen, sie verständen nicht, warum er sich von ihnen getrennt habe. Er solle nur umkehren und sich ihnen wieder anschließen. Mit diesem Vorschlag war er einig und baute seine Hütte nördlich von Ammoanna. Andere schlossen sich ihm an und nannten den Ort »*Oman foforo*« — »Neues Volk« (durch Assimilation Amamforo).

Nach und nach verschmolzen diese drei Ortschaften zu einer Stadt mit dem Sitz des Häuptlings in Apeñkwä.

Gyakiti.

Das ist eine kleinere Stadt des Kamana-Stammes unter der Herrschaft der Akwamuer stehend[1]. Sie liegt auf der westlichen Seite des Flusses Volta. Das Gebiet dieses kleinen Stammes erstreckt sich von Pese, in der Nähe von Kpoñ, bis nach Awurahae, an der Mündung des Afram.

Dieser Volksstamm lebte ursprünglich in der Gegend des heutigen Beĕgoro. Als sie in die Nähe des Volta gekommen waren, schlugen sie ihre Hütten an einem Nebenflüßchen dieses großen Stromes auf. Doch das Wasser desselben war ungenießbar. Wer am Abend davon getrunken hatte, dessen Leib war am folgenden Morgen hoch aufgetrieben. Wollte man sich in diesem Wasser in der üblichen Weise baden, dann wurde man aussätzig. Das veranlaßte die Leute, sich nach einem anderen Wohnort umzusehen. Lange waren ihre Bemühungen vergebens, denn auch das Wasser der anderen Flüßchen war ungenießbar. Da entdeckte eines Tages einer der Ihren mit Namen Gyañ auf der Jagd eine »*Akiti*« — »Wasserloch«, das offenbar Elefanten und andere Tiere des Waldes ausgescharrt hatten und an dem sie ihren Durst zu löschen pflegten. Ohne Zögern benachrichtigte er den Stammeshäuptling sowie seine Volksgenossen von diesem Fund. Diese gingen denn auch unverzüglich daran, eine ordentliche Wassergrube auszuheben und waren überglücklich, daß sich diese so rasch mit Wasser füllte. Nun war ihnen geholfen. Natürlich verlegten sie ohne weiteres ihren Wohnsitz dorthin und nannten die neuentstehende Stadt zum Andenken an den Entdecker »Gyañ kiti« oder »Gyakiti« — »Gyangs Wasserloch«.

Anyãase.

Auch die Bewohner dieses Ortes sind Kamanaer und lebten anfänglich wie die Leute von Gyakiti in der Nähe Beĕgoros. Man hieß sie damals »*Asu-bene-fo*« — »die am Wasser Lebenden«. Offenbar ist der Berenfluß in Akyem gemeint.

Kaum waren sie an den Volta gekommen, so brach ein Krieg zwischen Akwamu und Asante aus. Natürlich mußten auch die »Asubenefo« gegen Asante ins Feld ziehen. »*Akumntem*«, ihr Häuptling, sammelte seine Streit-

[1] Als die Akwamuer vom Nyanaw vertrieben wurden, baten sie die Kamanaer, mit ihnen zu kommen. Sie begründeten diese Bitte mit dem Sprichwort: »Wo das Schaf liegt, da steht auch das Schäflein.«

kräfte und postierte eines seiner Weiber mit Namen »Ja Dua« mit dem Stuhl, der in ein großes Messingbecken gestellt wurde, unter einem mächtigen Baumwollbaum — »*Onyā*« —, mit dem Befehl, den Stuhl zu bewachen, bis er aus der Schlacht wiederkehre. Die Asanteer wurden in der entbrennenden Schlacht geschlagen. »Akumntẹm« kehrte zu dem Onyā zurück und fand sein Weib in der Bewachung des Stuhles unbehelligt vor. Das veranlaßte sie, unter diesem Onyā ihre Hütten zu errichten und die Stadt »Onyā ase« — »*Anyāase*« zu heißen — »unter dem Baumwollbaum«.

Toseṅ.

Dieser Ort ist etwa 35 Minuten von Anum entfernt. Dessen Einwohner waren sehr rauhe und selbstsüchtige Leute. Wenn Freunde bei ihnen einkehrten und einen Kochtopf haben wollten, um sich ihr Mahl zu bereiten, waren sie ihnen gewöhnlich nicht zu Willen, obwohl das afrikanischer Sitte nach sonst üblich ist. Mit harten Worten wiesen sie dieselben vielmehr ab und sagten: »*to wo seṅ*« — »kaufe dir deinen eigenen Topf«. Auf diese Weise entstand der Ortsname *Toseṅ*.

Adumasā.

Mamfe, ein angesehener Führer der Kamanaer, liebte die Jagd über die Maßen. Er hatte sich ein schönes Stück Wald ausgesucht, das ihn an die verlassenen Urwälder Akyems erinnerte. Darum nannte er es: »Kyekye wo wẹre« — »Sei getrost«. Er baute sich einige Hütten und lag dem edlen Waidwerk ob. Eines Tages hörte er von seinem Dörfchen aus einen Flintenschuß. Das war ihm verwunderlich. Plötzlich sah er einen Mann vor sich stehen und fragte ihn: »Mein Freund, wo kommst du her und wie heißt du?« Dieser antwortete: »Ich bin ein Akwamuer und lebe in Agyina; mein Name ist Gyakari.« Hierauf entspann sich folgendes Zwiegespräch:

Gyakari: »Und du, woher bist du und wie heißt du?«

Mamfe: »Ich bin ein Akyemer aus der Familie Amoakos und heiße Mamfe.«

Gyakari: »O, dann geht's der Familie wohl. Ich bin nämlich auch ein Glied dieser Familie aus Akyem Tafo, und nur aus Not habe ich mich den Akwamuern angeschlossen.«

Mamfe: »Diese Geschichte hat auch mich hierher geführt; mir ging es gerade wie dir.«

Gyakari: »Wenn's so ist, dann habe ich es gut getroffen. Ich suche nämlich einen neuen Wohnplatz und möchte nicht mehr nach Agyina zurückkehren. Die Akyemer und Akwamuer stehen ja zueinander wie die Jamsfrucht und das Messer (Herr und Sklave). Wenn du erlaubst, möchte ich mir einen Wohnplatz suchen.« Damit holte Gyakari seine Schnupfdose hervor und beide schnupften. Mamfe tat dasselbe als Besieglung ihres Bundes und ihrer Freundschaft.

Gyakari legte seine Niederlassung in der Nähe von drei mächtigen Odumbäumen an. Nach und nach kamen andere Leute von Agyina dorthin

gezogen und allmählich wuchs ein großer Ort aus dem Boden hervor. Die Leute pflegten, wenn sie dorthin gingen, zu sagen: ich gehe zu den drei großen Odumbäumen — »*Adum abiesã*«. Das wurde der Name des neuen Ortes, der sich allmählich in *Adumasã* abschliff.

Akwamu.

Der obenerwähnte Stamm der Kamanaer steht unter der Oberherrschaft der Akwamuer. Das scheint schon der Fall gewesen zu sein, als die Akwamuer noch in der Südwestecke von Akyem ihren Wohnsitz hatten. Es ist darum fast eine müßige Frage, über die Entstehung des Namens der Hauptstadt sich den Kopf zu zerbrechen. Wahrscheinlich hieß der Begründer des ganzen Reiches Akwamu.

Die Sage berichtet über den Namen Akwamu folgendes: Als die Akwamuer vom Nyanaw vertrieben worden waren, ließen ihre Feinde ihnen keine Ruhe, sondern verfolgten sie bis in ihre neue Heimat. Endlich gelang es ihnen, an einem ihren Feinden verborgenen Platz ihre Hütten zu bauen. Sie steckten die rohen Pfähle in den Boden, verflochten diese miteinander und bewarfen das Flechtwerk mit Erde. Alsdann wischten sie den Boden mit einem Gemisch von Erde und Wasser. Dieser Brauch ist heute noch Usus. Diese Manipulation heißt in Tschi: »*Kwaw mu*«. Daher der Name Akwamu.

In der Nähe der Hauptstadt Akwamu befinden sich zwei andere größere Dörfer »Kwadŵowusu« und »Apeguso«.

Kwadŵowusu.

Die Einwohner dieses Ortes hatten sich nach der Vertreibung aus Akyam in Aboasa am Fuße eines Bergrückens angesiedelt. Doch war das Trinkwasser daselbst rar. Da gelang es einem Jäger namens Kwadwo Wusu ein klar fließendes Bächlein mit Namen Ayemmasu (s. Flüsse) zu entdecken. Das dort vorhandene reichliche Trinkwasser zog natürlich eine Masse Leute an, so daß in der Nähe des Flüßleins eine neue Stadt entstand, welche zu Ehren jenes Jägers »Kwadŵowusu« geheißen wurde.

Apeguso oder Apebosu.

Auch die Bewohner dieses Dorfes wohnten anfänglich hart an den Ufern des Wolta. Ihr Häuptling Debra, der das Amt eines Anführers der Leibwache des Akwamu-Königs innehatte, wurde daselbst vom Aussatz befallen. Die Vorsicht gebot, daß er sich an einen einsamen Ort zurückziehe. Er ersuchte daher den Kanzler des Akwamu-Königs mit Namen Odoteng, der in Kwadŵowusu residierte und von seiner eigenen Familie war, ihm einen Wohnplatz anzuweisen. Dieser zeigte ihm ein stilles Plätzchen an einem Flüßchen, das durch kleine Eisenerzsteine (apemmo) sich auszeichnete. Dort ließ er sich seine Hütte bauen. Da er jedoch von angesehener Familie war, mußte er nicht lange allein bleiben. Seine Ver-

wandten und Freunde besuchten ihn häufig. Dabei gefiel es ihnen in jener Gegend so gut, daß sie nacheinander anfingen, sich auch dort anzusiedeln. So entstand das neue Dorf »*Apemmo-nsu*« oder im Singular »*Apebo-su*« — Das Eisenerzstein enthaltende Wasser.

Ẹhansua.

Ein Neffe des Königs Adow Dańkwa von Akŭropọn mit Namen Owusu Akyem war am Hof des Königs von Asante erzogen worden, da sein Vater ein Asanteer war. Als späterhin ein Krieg zwischen den Asanteern und den vereinigten Streitkräften der Akroponger ausbrach, fürchtete Adow Dankwa, sein königlicher Neffe könnte unter den Feinden sich befinden. Er versprach daher dem, der ihn gefangen nehmen und ihm ausliefern würde, ein schönes Lösegeld. Kwadwo Tibo, dem König von Dankyira gelang es, ihn zu fangen, als er daran war, an der Spitze einer kleinen Asanteerschar die Überreste der verstorbenen Akwapem-Könige in Amamprobi zu holen, um sie nach Kumase zu bringen. Das machte seine Auslösung sehr schwierig.

Nachdem der Krieg vorüber war, wurde Owusu Akyem von seinem königlichen Onkel sehr schlecht behandelt, so daß er Akropong verließ und sich am Fuße des Berges auf dem Wege nach Akyem auf einem eigens dazu erworbenen Landstück niederließ. Er hieß die Ansiedlung »*Ẹha nsua*« — »Hier ist's ungehörig«, d. h. »dieser Platz ist zu gering für einen Prinzen«.

Kakrabẹkawo.

Dieses Dörfchen wurde von Abonua, dem vermutlichen Nachfolger des eines unerwarteten Todes gestorbenen Königs Kwame Tawia von Akropong, zwischen Mampong und Tutu gegründet. Er war beschuldigt worden, Tawia vergiftet zu haben. Doch konnte man ihm nichts beweisen. Seine Verkläger glaubten einer aus diesem Palaver erwachsenen Schuld von £ 1000 entgehen zu können, wenn sie ihm den Königsstuhl anbieten. Abonua war jedoch dazu nicht geneigt; er schlug das Anerbieten aus und ließ sich an oben erwähntem Ort, den er »*Kakra bẹka wo*« — »wenig Ungemach wird dich treffen« — hieß, nieder.

Nkoransă.

Ist die Hauptstadt des gleichnamigen Landes, das von der Basler Mission im Laufe der Jahre als vorgeschobener Außenposten wiederholt besetzt worden war, endgültig nach Unterdrückung des Asanteeraufstandes Anno 1900. Das Land stand von jeher unter der Herrschaft der Asanteer. Die Hauptstadt ist etwa sieben Tagereisen von Kumase entfernt. Die entstand unter Osee Tutu. Es war ursprünglich ein kleines Plantagendörfchen, das von drei alten Männern bewohnt war. Man nannte das Plätzchen »*Ńkwakora mienså*« — »Drei alte Männer«.

Okwawu.

Ein hübsches Gebirgsländchen im Norden Akyems mit der Missionsstation Abetifi. Das älteste Dorf dieses Ländchens ist Bokuruwa. Dieser Ort wurde von Osee Twum von Adanse gegründet. Eines Tages reiste dessen Neffe namens Tititi mit seinem Sklaven Kofabra im Land umher, um es zu erforschen. Während der Reise starb jedoch der Sklave. Betrübt kehrte Kwasi zu seinem königlichen Onkel zurück, um ihm diesen Todesfall mitzuteilen. In großer Betrübnis über diese Nachricht rief der König aus: »*O akoa wu ni*!« — »O der Tod des Sklaven!« Das blieb denn der Name des neu erforschten Landes. Man hieß es Okwawu.

Aduammoa.

Von weit und breit kamen Leute, um sich in dem neu entdeckten Lande anzusiedeln. Einer derselben namens Adu strich durch die dichten Wälder, um einen günstigen Platz zu einer Niederlassung ausfindig zu machen. Hoch oben auf felsigem Boden glaubte er den richtigen Ort gefunden zu haben. Voll Freude ging er heim und erzählte seinen Kameraden von seiner Entdeckung. Diese ordneten zwei der Ihrigen ab, um sich das ausgesuchte Land anzusehen. Sie fanden seine Aussagen bestätigt und erstatteten den Ihrigen Bericht mit den Worten: »*Adu ammoa ō*« — »Adu hat keine Lüge gesagt«. Man hieß diesen Ort ihm zu Ehren Aduammoa.

Abene.

Die Königsstadt der Okwawu-Könige ist Abene. In einem Bürgerkrieg zwischen Mampon Agyei (Agyei von Mampong in Asante) und Osee Aŵeree von Dwabeng wurde Mampong Agyei geschlagen, obwohl ihm sein Bruder, der Häuptling von Mampong zu Hilfe geeilt war. Er mußte fliehen und wandte sich nach Okwawu. Das geschah zwischen 1700 und 1720. Endlich kam er nach Abramase, dem heutigen Akankaase (unter den Limonen) und schlug dort seinen Wohnsitz auf. Weil in Abramase kein gutes Wasser zu haben war, sandte er einen Sklaven mit Namen *Diabene* an den Fuß des nahen Berges als Kundschafter. Dieser fand einen passenden Platz, schlug den Busch nieder und richtete ihn zur Ansiedlung her. Mampong Agyei baute sich dort an und hieß den Ort zur Erinnerung an seinen Sklaven Abene.

Kyeneduruase.

Kyeneduru ist ein Baum ähnlich der Zeder. Aus dem Holz dieses Baumes werden Trommeln gemacht, auch wird es als Bauholz verwendet. Daher haben wir auch den Kollektivnamen *Kyene* für »Trommel«. Ebenso Pepease (Pepea ist ein Baum in der Mitte der Stadt) oder Odumase, Okumase, Mangoase. Verwandt mit dieser Bildung ist die folgende: Aboñase. Oboñ ase — Taltiefe (kontrahiert: Abonse).

Odumtokuru.

»*Odumtokuru*« oder »Odumhöhlung«. So lautet der Name einer ganzen Gegend in der Nähe des Densuflusses samt allen dort befindlichen kleinen Weilern. Jene Gegend kam auf folgende Weise zu ihrem eigentümlichen Namen: Ein Jäger wurde mitten im Urwald von der Dunkelheit überrascht. Weit und breit war keine Ansiedlung zu finden. In seiner Verlegenheit gewahrte er auf einmal einen großen Odumbaum, der mit seinem mächtigen Stamm am Boden hingestreckt lag. Wie er über dieses Hindernis wegsteigen wollte, bemerkte er eine höhlenartige Vertiefung an dem Riesenstamm. In diese kroch er hinein und brachte die Nacht darin zu. Das behagte ihm so, daß er beschloß, keine Hütte zu errichten, sondern in dieser Baumhöhlung sein ständiges Nachtlager einzurichten. Gesagt, getan. Jeden Abend schlug er in dieser Baumhöhle sein Lager auf und schob einen großen Klotz vor die Öffnung. Dort hauste der abenteuerliche Mann mehrere Jahre. Im Andenken an ihn nannte man die in der Nähe entstehenden Farmen »Odumtokuru«.

Faohĩakọ.

Ein Dörflein in den Akwapem-Plantagen, das in sehr fruchtbarer Gegend gelegen ist. Will man dorthin kommen, dann muß man einen sehr steilen Berg erklimmen, dessen Abstieg recht gefährlich ist. Das kostet manchen Schweiß und große Anstrengung. Daher heißt das Dorf »*Fa ohĩa kọ*« — »Strenge dich an und gehe«.

Ähnlich: »Fa ńkyene kọ« (in Akyem) — »nimm Salz und geh'«!

III. Bergnamen.

Auch bei der Bezeichnung von einzelnen Bergen sowie von Gebirgszügen waren allerlei Eigentümlichkeiten, die den Bewohnern wichtig wurden, maßgebend. Häufig waren es Jäger, die im dichten Urwald ihrem Beruf oblagen, welche sich genötigt sahen, zur näheren Ortsbestimmung den Bergen, welche sie erklommen und in deren Wäldern sie ihre Beute fanden, besondere Namen zu geben. So z. B. *Pratu*, ein Berg in der Nähe von Adowso. Der Name besagt, daß sich viele Schuppentiere dort aufhielten und ihre Höhlen dort bauten. Daher »*Pra-tũ*« — »Schuppentierhöhle«.

Ebenso *Sonoampa* — Berg — »Elefanten sind häufig«.

Andere Gegenden zeichneten sich nicht sowohl durch Wild als durch die Heimat von allerlei Vögeln und Geschmeiß aus. So heißt ein Berg in der Nähe unserer Außenstation Mangoase *Ńwãnsãnãbiriampa*. »Ńwãnsãnãbiri« ist eine besondere Art kleiner Fliegen, die dem Wanderer sehr lästig werden können. Daher heißt »*Ńwãnsãnãbiriampa*« — »Stechfliegen in Hülle und Fülle«.

»Ahõdw̆o« — Berg bei Asiakwa.

Dieser Berg ist reich an Gold. Leute, die in Schulden gerieten und oft nicht wußten, wie sie bezahlen, pflegten mit dem Spaten auf diesem Berg zu graben und fanden meistens in kurzer Zeit so viel als sie brauchten, so daß sie bald aller Sorgen ledig waren. Daher der Name »*Ahõdw̆o*« — »Glücksberg«.

Der *Pekyi*, Berg in Akyem, verdankt seinen Namen auch einem Manne, der auf demselben zuerst sich eine Farm angelegt hat. Der kleine Berg hat drei Gipfel, von denen der höchste den Namen *Pekyipǫn̆* — der große Pekyi — erhalten hat. Die Leute behaupten, in früherer Zeit sei es auf demselben nicht ganz geheuer gewesen und allerlei merkwürdige Dinge seien dort vorgekommen. Eines Tags habe sich ein großes Messingbecken vom Himmel auf den Gipfel dieses Hügels herabgelassen. In der trockenen Zeit, wenn alle Bächlein eintrockneten, sei das Becken jedoch stets voll Wasser gewesen, so daß die Tiere des Waldes, wie Wildschweine usw., dort zur Tränke gegangen seien. Auch sonst allerlei Außerordentliches hätten die Jäger dort gesehen, mußten aber Stillschweigen darüber bewahren. Heute noch glauben die Leute, wenn sich jemand dort hinwage, werde er plötzlich von einer dichten Finsternis umhüllt. Nach der Ansicht der Leute hat bei diesen Dingen ein böser Dämon seine Hand im Spiele.

»Akora Bã« (der alte Bã).

Ein Berg in Akwamu, auf welchem sich ein Mann, mit Namen Bã, zuerst eine Plantage anlegte. In seinen alten Tagen war es ihm nicht mehr möglich, den steilen Weg bergauf, bergab zu machen. Darum baute er sich eine Hütte auf dem Berge, der dann seinen Namen »Akora Bã« bekam.

Oft tragen einzelne Berge die Namen der Flüsse, welche auf denselben entspringen, z. B. »*Sukraman̆*« oder »*Aponoapono*« (s. IV. Flüsse).

»Abepotia« (kurzer Berg).

Ein Berg dieses Namens liegt in Asante Akyem. Sein Name besagt, daß er ohne Mühe in kurzer Zeit zu erklimmen ist.

Ganz in der Nähe dieses kurzen Berges liegt ein anderer, der den Namen »*Asiakyiri*« führt. Er ist dicht mit mächtigen Stämmen und fast undurchdringlichem Busche bewachsen. Daher gelingt es nur wenigen Leuten, ihn zu ersteigen, da er zudem noch sehr hoch ist. Das sagt eben sein Name »*Asiakyiri*« — »er streckt sich weit nach hinten«.

Ebenso bezeichnend ist der Name des folgenden Berges:

»*Aberewamforo*« — »ein altes Weib kann nicht hinaufsteigen«.

Mĩawoaniko̱

ist ein Berg, nördlich von Asiakwa gelegen. Er ist überaus steil und kann nur unter großer Anstrengung erstiegen werden. Doch ist der Boden dort äußerst fruchtbar, so daß die Leute seit alter Zeit ihre Farmen auf dem-

selben anlegten. Besonders nach einem Regen ist der Abstieg so schwierig, daß die Frauen mit ihren Proviantlasten gar manchmal ausglitten und zu Boden fielen. Das konnte aber niemand abhalten, dennoch seine Plantage dort anzulegen. Sah man jemand in dieser Richtung gehen, so pflegte man ihm nachzurufen: »*mĩa wo ani ko*« — »strenge dich an und geh« (sonst bist du zum Fasten gezwungen). So entstand der Name.

Bäram.

Ein geborener Begŏrŏer, der mit irdischen Gütern gesegnet war, kam nach Boso bei Anum, um seinen Wohnsitz dort aufzuschlagen. Er hieß Koboa und war ursprünglich ein Sklave. Nach dem Tode seines Herrn hatte er sich die Gelegenheit zunutze gemacht und das Geld seines verstorbenen Meisters sich zu verschaffen gewußt. Mit diesem war er über den Volta entflohen und lebte nun in Boso. Dort kaufte er sich eine große Anzahl Sklaven und Sklavinnen, die aus dem heutigen Togo stammten. Von Zeit zu Zeit machte er einen Besuch in seine alte Heimat, während seine Sklaven seine Farmen bebauten. Auf seinem Lande stand ein mächtiger Baumwollbaum. Diesen verehrte er als seinen Schutzgeist und nannte ihn, wie auch den Berg selbst, *Bäram*. Mit diesem Namen hatte es jedoch seine eigene Bewandtnis. Denn all sein Geld hatte er in der Nähe jenes Baumes ganz in der Stille vergraben, ohne daß irgendeiner seiner Leute eine Ahnung davon hatte. Weil ihm seine List gelungen war, sprach er zu sich selbst: »*Mäbara mo mu*« — »ich habe es euch verheimlicht«. Darum nannte er den Berg »Berg des Geheimnisses«. Bis auf den heutigen Tag wird der Schutzgeist Bäram von den Heiden in jener Gegend verehrt.

Auch die im folgenden aufgeführten Berge tragen den Namen eines Dämons.

Obohene,

in der Nähe von Apeguso, ist der Sitz des Dämons Obohene. Ähnlich »*Jao Tia*« in Okwawu, zwischen Abetifi und Nkwatia, gelegen.

Owĕporow.

Dieser Berg befindet sich nicht weit von der Stadt Gyakiti auf dem westlichen Voltaufer. Die hier eingewanderten Kamana-Leute waren anfangs in großer Verlegenheit um gutes Trinkwasser. Aber auch Sorgen um das tägliche Brot drückten sie gar schwer. Da nichts Ordentliches aufzutreiben war, mußten sie sich mit wildem Jams begnügen, den sie da und dort fanden. Besonders auf einem in der Nähe des Ortes gelegenen Berge war solch wilder Jams reichlich vorhanden (man nennt diesen Jams »Ahabayére«. Der Neger hat ein Sprichwort, das so lautet: »Wird der wilde Jams nicht reif, so zieht man niemand zur Verantwortung«. Vom Hunger gepeinigt, gruben die Leute mit großer Begierde seine Wurzeln aus und sotten sich diese auf dem Feuer. Nahm man ihn in den Mund,

dann war er so rauh, daß man ihn wohl aussaugte, die zähen Fasern aber ausspie. Von da an hieß man den mit diesem wilden Jams bewachsenen Berg »*Oire-porow*« — »man kaut's und wirft's weg«.

Oboańkra.

Oboańkra ist ein hoher und steiler Berg in der Nähe von Gyakiti. Die Heiden glauben, daß ein Dämon auf demselben hause, der den schweren Schmiedehammer schwinge; denn die Gestalt des Berges gleicht einem Amboß. Diesen Schmiedemeister hielten sie für einen wilden Gesellen, dessen Zorn jederzeit losbrechen könne. Vor Zeiten legten die Leute ihre Farmen am Fuße des Berges an, aber immer wieder behauptete das abergläubische Volk, man höre den Schall des Ambosses. Es war kein Wunder, daß der erzürnte Schmiedemeister es nicht ertragen konnte, die Leute in seiner Nähe sprechen zu hören. Hörte er menschliche Stimmen, dann machte er sich mit seinem großen Hammer auf und schlug die Betreffenden mit demselben auf den Kopf. Von großer Angst getrieben, rannten diese nach Hause. Niemand, der ihnen begegnete, wurde von ihnen gegrüßt, weil sie die Rache des Berggeistes fürchteten, die sie treffen könnte, sobald sie den Mund auftun würden. Bis auf den heutigen Tag fürchten sich die Heiden vor dem in dem Berg hausenden Geist und erzählen sich allerlei Schauergeschichten über denselben. Weil die geängstigten Leute nicht einmal ihre Freunde, denen sie begegneten, grüßten (woańkra), hieß man den amboßähnlichen Berg »*Obo ańkra*«.

Ampeni.

Ein längerer Gebirgszug an den Ufern des Volta. Als die Akwamuer von Nyanawase über den Fluß kamen, litten sie unter allerlei Krankheiten, so daß die Leute wie die Hühner umfielen. In ihrer Not wandten sie sich an den Stadtdämonen, der ihnen den Bescheid gab, der Berggeist könne die Menschen nicht leiden und sei an allem Unheil schuld. Natürlich hieß man das Gebirge, das von diesem Geiste bewohnt war: »*ompennipa*« — »er mag die Menschen nicht leiden«. Das Sätzchen wurde mit der Zeit in »*Ampeni*« kontrahiert.

Omumuo.

Auf dem Gipfel dieses Berges befindet sich eine ziemlich große Hochfläche. Dieser entspringen eine ganze Anzahl kleiner Bächlein. In der Regenzeit holten die am Fuße des Berges wohnenden Leute ihr Wasser auf seiner östlichen Seite. Doch hatte dieses Wasser die Eigentümlichkeit, daß es, in ein Gefäß gesammelt, sofort verdunstete. So waren die Leute genötigt, aufs neue Wasser zu holen. Deshalb suchten sie sich einen anderen Platz ganz in der Nähe des ersteren, wo durch das viele Regnen das Wasser zusammengelaufen war. Den heimtückischen Berg aber nannte man »*Omumuo*« — »schlechter Kerl«.

IV. Flußnamen.

Borebea

ist ein Flüßchen, das bei unserer Außenstation Adǫwso (s. d.) vorbeifließt. In seinem Weiterlauf nimmt es eine große Anzahl kleinerer Bäche auf und wird damit ziemlich bedeutend. Darum hieß man das Flüßchen auch in seinem Weiterlauf »Osupuni« oder »großes Wasser«. Es ergießt sich schließlich in den Densu und schwillt in der Regenzeit so stark an, daß man nicht weiß, wie dasselbe überschreiten. Bei Adǫwso ist das Flüßchen noch klein und arm an Wasser, so daß es in der trockenen Zeit zuweilen beinahe versiegt. Gerade in solcher Zeit kam einst eine Frau an den Bach, um Wasser zu schöpfen. Es ging lange, bis sie ihren Topf voll hatte. So grub (oboree) sie ein tiefes Loch, in dem sich das kostbare Naß sammeln konnte. Und siehe, ihre Mühe war von Erfolg gekrönt. Seit jener Zeit findet man immer Wasser an jener Stelle. »*Borebea*« heißt also »der Platz, an welchem gegraben wurde« (»*Bea*« — »der Platz«).

Akrasua.

Man erzählt, daß früher hier nichts als dichter Urwald zu finden war. Hatte jemand in diesem etwas zu suchen, so starb meistens eines seiner Familienglieder, wenn er wieder nach Hause kam. Darum nahm der Betreffende betrübten Herzens von den Seinen Abschied. Den Fluß, den man überschreiten mußte, wenn man jenen finsteren Urwald betrat, hieß man daher »*Akrasua*« — (»wǫkra a wosu«) — »Abschiedstränen«.

Die Heiden dürfen am Mittwoch aus diesem Flüßchen kein Wasser schöpfen. Dieses Verbot seitens des Flußdämons ist auf folgendes Histörchen zurückzuführen: »Einst begab sich ein ehrwürdiger Mann mit Namen Gyankama Potópro auf den Berg, auf welchem dieses Flüßchen entspringt, um in dem dortigen Hochwald eines der vielen dort hausenden Eichhörnchen zu erlegen. Kaum hatte er eines von einem Baume heruntergeschossen, da wimmelte es plötzlich von unzähligen dieser Tierchen zu seiner Rechten und Linken, daß er sich, von allen Seiten bedrängt, eiligst zur Flucht wandte. Rasch warf er seine Flinte hin und rannte nach Hause. Dieser Unglückstag aber war ein Mittwoch.«

Dunsi̇ndasoǫ — »daraufliegender Baumstamm«,

ist ein Gewässer in Asante Akyem, welches seit alter Zeit auf einem darüberliegenden uralten Baumstamm, der als Brücke dient, überschritten wird.

Obeṅ nè Obeṅ,

ein vom nächsten Dorf sehr weit entferntes Flüßchen in der Nähe von Patriansa, das durch seinen Reichtum von Fischen einen Namen bekommen hat. Es ist nach zwei Männern namens Obeṅ genannt, welche jenes Flüßchen entdeckt haben sollen und dort ihre Fangkörbe aufstellten. Reiche

Beute holten sie aus diesem Wasser und trieben einen flotten Handel mit den gefangenen Fischen. Eines Tages aber waren diese spurlos verschwunden. Der angeschwollene Fluß hatte sich seine Beute geholt. Später lagen andere dem Fischfang in jenem Gewässer ob. Fragte man solche, wo sie hingehen, so bekam man die Antwort: »an das Wasser des Obeñ und Obeñ«.

Densu,

ein größerer Fluß, der in Akyem entspringt und sich bei Accra ins Meer ergießt. Auf seinem Oberlauf ist er schiffbar. Natürlich handelt es sich nur um die Kanoes der Eingeborenen. Seine Quelle ist auf einem Berg bei Apapam in Akyem zu suchen. Auf diesem entspringen auch die beiden anderen Flüsse Berem (s. unten) und Ayesu. Densu war samt seinem Bruder Ayesu das Lieblingskind seines Vaters, während ihre Mutter dem dritten Kind Berem den Vorzug gab. Als ihr Vater seine beiden Lieblingssöhne aussandte, gab er gleich den Wunsch zu erkennen, sie möchten nach einiger Zeit wieder umkehren, denn er habe im Sinne, ihnen ein Geschenk zu machen. Kaum waren sie fort, so eignete ihre Mutter das ihnen zugedachte Geschenk sich an und gab es ihrem Lieblingssohn, dem Berem (daher das Gold, das man im Berem findet). Von da an haßten die beiden anderen ihren dritten Bruder Berem. Besonders der Älteste, Densu, war über diesen Streich sehr erbost und bekam wegen seiner Unversöhnlichkeit eben den Namen »*Den su*« — »*nsu a eye deñ*« — das starke (oder bösartige) Wasser.

Berem.

Der obengenannte *Berem* hat den gleichen Ursprung und ergießt sich in den Pra. Die Etymologie ist dunkel, doch erzählt man sich folgende hübsche Legende:

Der Berem hat drei Brüder mit Namen Pra, Densu und Ayesu. Ihrer aller Mutter ist das Meer. Eines Tages rief die Mutter alle ihre Kinder, um ihnen ein Geschenk zu machen. Ihr Lieblingskind aber war der Berem. Dieser eilte darum auch rascher als seine Brüder zu seiner Mutter und bekam von ihr glitzerndes Gold geschenkt. Die andern, welche später kamen, mußten sich mit Muscheln und anderem begnügen. Das ist der Grund, daß man im Berem soviel Gold findet.

Osupono — »das geschlängelte Wasser«.

In der Tat macht dieses Flüßchen viele Windungen und Krümmungen und schlängelt sich mühsam durch den dichten Busch.

Sukramañ — »Hundsfluß«.

Er stürzt von einem nicht sehr hohen Berg über Stock und Stein ins Tal hinab. Das Geräusch, welches dadurch verursacht wird, hört sich wie das Bellen eines Hundes an. Das machte die Heiden abergläubisch und sie hielten dafür, daß der Geist eines Hundes in dem Gewässer sein verstecktes Spiel treibe. Um diesen Geist zu versöhnen, bringen sie ihm Jahr für Jahr einen Hund zum Opfer.

Akuma-su.

Die Wasserstelle, an welcher die Pepeaser ihren Tagesvorrat zu holen pflegten, war allmählich versiegt. Daher galt es, auf andere Weise sich zu helfen. Eifrig gruben sie ein großes Loch. In der Tiefe jedoch hinderte sie ein mächtiger Fels am weitergraben. Diesen spalteten sie mit einer einheimischen Axt, genannt »*akuma*«. Daher nannte man auch die Wasserstelle »*akumasu*«.

Ayemmasu,

eigentlich Agyammasu, aus euphonischen Gründen in Ayemmasu abgeschliffen. Also genannt nach einem kleinen nur acht Fuß hohen Strauch mit roten Beeren, die vielen Vögeln ein besonderer Leckerbissen sind. Dieser Strauch hat jedenfalls viel Ähnlichkeit mit unserem Vogelbeerstrauch. An diesem Flüßchen ist der Strauch sehr häufig, so lag es auf der Hand, das Bächlein »Vogelbeerstrauchwasser« zu heißen.

Oduaso,

in der Umgebung von Boso. Ein still dahingleitendes, unbedeutendes Bächlein, das jedoch in einer Regenzeit zu ungeahnter Höhe anschwoll, so daß die Leute sich genötigt sahen, es durch einen Baumstamm zu überbrücken. Nach dieser Naturbrücke hieß man das Bächlein selbst »*oduaso*« — dua da so — »ein Baum liegt darüber«.

Obodaṅ — »Höhlenwasser«.

Der Name des Bächleins korrespondiert mit der gleichnamigen Ortsbezeichnung. Gehen die Frauen auf ihre Farmen und werden vom Regen überrascht, so suchen sie gern Schutz in dieser Höhle. Eines Tags waren eine ganze Schar Leute, Männer, Frauen und Kinder, auf dem Heimweg begriffen. Da brach plötzlich ein orkanartiger Sturm los, und der Regen goß in Strömen herab. Wie froh waren die Leute, in dieser Felsenhöhle, welche das muntere Bächlein überschattete, einen Unterschlupf gefunden zu haben. Voll Staunen sahen sie eine Menge Fische, welche in dem Wasser spielten; doch ließen die Felsen sie nicht beikommen. Einige Frauen meinten, wenn man nur den einen Teil des Felsens aus dem Weg räumen könnte, dann wäre der Zugang frei. Am nächsten Morgen, als sie wieder da vorbeikamen, siehe, da hatte sich ein großer Felsblock losgelöst. Leider aber waren alle Fische von den Tieren schon weggeholt. Gleich machten die Weiber sich daran, ein tiefes Loch in dem frei gewordenen Bächlein zu graben und schufen damit eine Wasserstelle, welche bis auf den heutigen Tag benutzt wird.

Asuo̱ko̱ — Asuko̱ko̱ — »rotes Wasser«,

d. h. in der Regenzeit, wenn das Wasser anschwillt, hat es eine rötliche Färbung.

Supoṅ — »Hauptgewässer«.

Diesen Namen trägt ein größerer Nebenfluß des Berem, der durch viele kleinere Bächlein gespeist wird.

Betoom.

Ursprünglich kannte niemand dieses Flüßchen. Eines Tages jedoch ging ein gewaltiger Regen nieder. Von allen Seiten flossen die Bächlein zusammen und streckten die nassen Arme einander entgegen. Das Wasser schuf sich eine Bahn und ließ sich aus dieser nicht mehr vertreiben. Natürlich war das den Leuten etwas ganz Neues. Erstaunt riefen sie aus: »ebetom'« — »es hat sich eingestellt«. Man könnte es daher etwa »Einbrecher« nennen.

Aboabo — »Steinmasse«,

weil das Flußbett voller Steine liegt.

Abomma Kwadŵo — »Kwadŵos Nebenflüßchen«.

Es fließt am Ende des Anumstadtteils, genannt Amamforo (s. d.), vorbei. Bei der Gründung von Amoanna (s. d.) ging ein Mann mit Namen Kwadŵo mit seinem langen Messer in den Busch, um nach Wasser zu suchen. Da und dort stieß er das Messer in den Boden, umsonst. Plötzlich merkte er, daß er gefunden, was er gesucht. Rasch ging er nach Hause und machte dem König Mitteilung von seinem Fund: »Großvater, sprach er, ich habe im Busch ein Flüßchen entdeckt und glaube, es wäre ratsam, daß wir dort unser Trinkwasser schöpfen.« Sogleich schickte der König Boten dorthin, um die Aussage des Kwadŵo prüfen zu lassen. Diese bestätigten, daß er in der Tat recht habe. So war denn auch die ganze Bevölkerung einig, daß man das Bächlein nach dem Entdecker »Abomma Kwadŵo« heiße.

Obeto — »Begegnung«.

Der dieses Bächlein entdeckte, war ein Mann von Apenkwa (s. d.). Täglich begab er sich am Morgen dorthin, um Wasser zu holen. Behaglich setzte er sich alsdann eine Zeitlang daselbst nieder, bis andere Leute kamen. Diese suchten ihn zu verjagen mit dem Bemerken, zuerst wollen sie schöpfen, dann könne er auch seinen Teil haben. Jeden Tag gab es den gleichen Streit, weil jeder auf sein Recht bestehen wollte. Die Leute sagten: *obeto woṅ* — »er habe sie angetroffen« und er behauptete: »*wobeto no*'« — »sie hätten ihn angetroffen«. Man gab daher dem Bächlein den scherzhaften Namen: *obeto* — Begegnung.

Ntuṅkum — eig. »unsauber«.

Dieser Name ist für das Aussehen des Gewässers bezeichnend. Es hat die Farbe von Palmwein, der bekanntlich ganz undurchsichtig und etwa

mit Kokosmilch im Aussehen zu vergleichen ist (Ntuṅkum — so heißt man auch den Palmwein, der vom fünften bis achten Tag aus dem Stamme gewonnen wird — jedenfalls auch in Anlehnung an seine undurchsichtige weißliche Farbe).

Bakotw̆ene — »Abakobrücke«.

Abako ist ein Baum mit kostbarem braunen Holz, das zur Verarbeitung für Möbel sehr geeignet ist. Dieser Baum ist in jener Gegend sehr häufig. Die Stämme dieses Baumes dienen daher auch als afrikanische Brücke.

Asufufu — »Weißes Wasser«.

Vgl. oben Ntuṅkum, nach seiner Farbe also genannt.

Omenedw̆o.

Das Flußbett ist sehr weich und weist viele Untiefen auf, so daß man unversehens bis an die Hüften einsinkt; daher der Name »omenedw̆o« — »es verschlingt dich heimlich«. Vielleicht von adw̆o in »ǫtw̆a adw̆o« — er plündert, raubt; dann wäre zu übersetzen: »Verschlingender Räuber«.

Anikǫkǫ — »Rotes Gesicht«

nach der Wasserfarbe; sieht etwa wie Regenwasser aus.

Aṅwamasuwa — »Pfefferfresserbächlein«,

weil es viele solcher Vögel dort gibt.

Ǫwodu.

Ein Wasser reich an Fischen, daher die Benennung »ǫwǫ du« — »Es gibt zehn« (Fische).

Abǫnteṅasu — »Pfadwasser«.

Ein Bächlein, das nur in der Regenzeit fließt und seinen Lauf im Weg hat.

Aṅwamahyiṅ

nach einem Baum Oṅwama, mit dem seine Ufer besetzt sind. Aus dem weichen Holz dieses Baumes schnitzen die Eingeborenen ihre Stühle, Suppenlöffel usw. usw.

Register.

I. Personennamen.

	Seite
Ababio	137
Adade	136
Adantam	132
Adowa	141
Adŵowa (Adshowa)	130
Afaboo	138
Afiriyiye	134
Aforoso	138
Afram	136
Afum	133
Ahyia	134
Ahyiakwa	138
Akotia	133
Akroṅ	130
Akwasi	130
Akwatia	133
Amane	132
Anaṅ (Anang)	130
Anane	130
Anto	134
Antobam	134
Apentẹ	135
Apopayam	134
Ata, Atā	132
Ayesu	136
Ayisi	130
Baayiye	134
Badu-wa	130
Baha	135
Bediakõ	134
Bẹkae	134
Bẹkõe	134
Bẹyẹdẹṅ (Bẹyẹdẹng)	135
Boadum	134
Boahe, Boahene	139
Botŵe (Botshe)	130
Daagyakyẹ	137
Daboya	135
Dade	138
Diawuo	139
Doku-wa	132
Dowuonā	135
Dukõ	130
Fiaṅkõ Betuafo	137
Fofie	136
Kọbae	135
Kodiabẹ	139
Kofi	130
Kọkọ	133
Koranteṅ (Koranteng)	132
Korantemma	133
Kuma	132
Kunakawa	134
Kwabena	130
Kwabiri	133
Kwadade	134
Kwadŵo (Kwadsho)	130
Kwafum	133
Kwaku	130
Kwame	130
Kwao	131
Kwapoṅ (Kwapong)	131
Manaṅ (Manang)	130
Mansā	130
Mante	136
Mensā	130
Mfodŵo	136
Mmanu-bea	130
Mmọmedua	135
Mposae	135
Nkroma	130
Nsĭa, Nsiā	130
Nta	132
Ntateṅ (Ntateng)	132
Nyaṅkāmāgó	132
Nyaṅkāmatuakọsaṅ	132

	Seite
Obekae	135
Obiaka	132
Obiri	133
Obirikoraṅ	133
Obiwom	132
Oboafo	139
Oboamã	139
Obrenyã	134
Obuba	132
Odabo	140
Odum	136
Ofiri	133
Okafrafra	138
Okõampa	133
Okõawia	138
Okore	141
Okumkadeka	139
Okumnipa	139
Okumose	139
Okwãkwã	141
Okwaṅ	134
Opiesie	134
Oposie	134
Opŭrow	141
Osee	131
Osee Bonsu	138
Otutu	136
Otŵe	142
Owusu	133
Panyiṅ	132
Păra	140
Petuoato	134
Safrotŵe	131
Sasraku Ansã	142
Sŭmăna	135
Takyi nè Amane	132
Tanno	136
Tawia	132
Tempoṅ	134
Tenkoraṅ-ma	133
Tia, Tiã	133
Trãbabi	135
Tŵeneboa	136
Wontumi	136
Yã	130
Yao	130
Yianõmã	140

II. Ortsnamen.

	Seite
Abene	158
Abodom	147
Abonse	158
Aburi	143
Adasãwase	151
Adowso	148
Aduammoa	158
Adukrom	143
Adumasã	155
Afŵerease	142
Akonomnsu	150
Akŭropoṅ	142
Akwamu	156
Akwapem	142
Amamforo	153
Anmoanna	153
Anum	152
Anyãase	154
Apasare	147
Apeguso	156
Apeṅkwã	153
Asantema	147
Asiakwa	151
Atabui	147
Awukugua	144
Ehansua	157
Faṅkyeneko	159
Faohĩako	159
Gyakiti	154
Kakrabekawo	157
Kwabeṅ	150
Kwadŵowusu	156
Kyeneduruase	158
Mamfe	143
Ṅkõkyereng	146
Nkoransã	157
Nsutam	152

	Seite
Obodaňso	153
Obosomase	147
Odawu	144
Odumtokuru	159
Okwawu	158
Powm'	150
Sonoampa	149
Toseň	155
Twereboanna	149

III. Bergnamen.

	Seite
Abepotia	160
Aberewamfo	160
Ahodŵ	160
Akora	160
Ampeni	162
Asiakyiri	160
Bäram	161
Miawoaniko	160
Nwānsānābiriampa	159
Oboaňkra	162
Obohene	161
Omumuo	162
Owŵeporow	161
Pekyi	160
Pratu	159
Sonoampa	159

IV. Flußnamen.

	Seite
Aboabo	166
Abomma Kwadŵo	166
Abonteňasu	167
Akrasua	163
Akumasu	165
Anikoko	167
Aňwamahyiň	167
Aňwamasuwa	167
Asufufu	167
Asuoko	165
Ayemmasu	165
Bakotŵene	167
Berem	164
Betoom	166
Borebea	163
Densu	164
Dunsiňdasoo	163
Ntuňkum	166
Obeň-nèobeň	163
Obeto	166
Obodaň	165
Oduaso	165
Omenedŵo	167
Osupono	164
Qwodu	167
Sukramaň	164
Supoň	166

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

PJ
25
B5
Jg.19

Berlin. Universität
Ausland-Hochschule
Mitteilungen

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY